

Université de Montréal

Teatro religioso en el siglo XVI: encuentro cultural entre Japón y el mundo ibérico

Par

Elitsa Georgieva

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)

en études hispaniques

Mars, 2020

© Elitsa Georgieva, 2020

Ce mémoire intitulé

Teatro religioso en el siglo XVI: encuentro cultural entre Japón y el mundo ibérico

Présenté par
Elitsa Georgieva

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Juan C. Godenzzi
Président Rapporteur

Javier Rubiera
Directeur de recherche

Olga Nedvyga
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire s'inscrit dans le cadre disciplinaire d'études théâtrales. Son but est d'approfondir les connaissances concernant le théâtre d'évangélisation du XVI^e siècle qui s'est développé au Japon après l'arrivée de missionnaires jésuites en 1549, afin de mieux saisir l'envergure et les éléments qui le définissent.

En premier lieu, ce type d'art dramatique est situé dans le contexte du théâtre religieux européen du XVI^e siècle en considérant, en plus, sa relation avec le théâtre d'évangélisation en Nouvelle Espagne. Ensuite, en tenant compte des investigations de Bourdon, Leims, Rubiera et Ruiz-de-Medina et après une analyse des quatre principaux recueils de lettres des missionnaires jésuites au Japon, nous dédions notre recherche à la lecture intégrale du seul parmi ces-derniers traduit entièrement en castillan : *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en los reinos del Japón escribieron a los de la misma Compañía, desde el año de 1549 hasta el de 1571* (Alcalá, 1575), avec l'objectif d'extraire et analyser toute l'information pertinente reliée à l'art dramatique évangéliste. En plus, nous effectuons une comparaison du segment principal de texte épistolaire concernant ce théâtre (*De una [carta] del hermano Juan Fernández, de Bungo para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, a ocho de octubre de mil y quinientos y sesenta y uno*) qui est identifiable dans les quatre principales collections de correspondance mentionnées ci-haut, afin de confirmer la possible divergence du contenu qui circulait dans les différentes compilations publiées.

Les résultats de cette recherche permettent de mettre à jour l'information disponible reliée au théâtre missionnaire japonais du XVI^e siècle. En plus, ceux-ci offrent de nouvelles possibilités d'étude principalement à travers l'édition critique de Ruiz-de-Medina et à l'aide du recueil de missives d'Évora (1598).

Mots clés: théâtre missionnaire, Japon, péninsule Ibérique, XVI^e siècle, jésuites

Abstract

This thesis explores a topic attributed to the field of theatre studies. Its purpose is to deepen the knowledge concerning the evangelization theater of the 16th century that developed in Japan after the arrival of Jesuits in 1549, in order to better grasp the scope and the elements that define it.

Firstly, this type of dramatic art is studied within the context of the European religious theatre of the 16th century and in relation to the New Spain evangelization theater. Then, considering the investigations of Bourdon, Leims, Rubiera and Ruiz-de-Medina and after analysis of the four main collections of Jesuit letters in Japan, we dedicate our research to the only work, of those four, written entirely in Castilian: *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en los reinos del Japón escribieron a los de la misma Compañía, desde el año de 1549 hasta el de 1571* (Alcalá, 1575), with the purpose of extracting and analysing all relevant information related to evangelisation dramatic art . In addition, we make a comparison of the main segment of epistolary text concerning this theatre (*De una [carta] del hermano Juan Fernández, de Bungo para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, a ocho de octubre de mil y quinientos y sesenta y uno*), which is identifiable in the four main correspondence collections mentioned above, in order to confirm possible content discrepancies.

The results of this research allow to update the available information related to Japanese missionary theatre of the 16th century, as well as to identify potential new study paths primarily through analysis of the critical edition of Ruiz-de-Medina and the missive collection from Évora (1598).

Keywords: evangelization theater, Japan, Iberian Peninsula, 16th century, Jesuits

Resumen

Esta memoria se inscribe en el marco disciplinar de los estudios teatrales. Su objetivo es profundizar en el conocimiento del teatro de evangelización del siglo XVI desarrollado en Japón después de la llegada de los misioneros jesuitas en 1549, para comprender mejor su significación y los elementos que lo definen.

En primer lugar, este tipo de arte dramático se sitúa en el contexto del teatro religioso europeo del siglo XVI, considerando, además, su relación con el teatro misionero en Nueva España. A continuación, teniendo en cuenta las investigaciones de Bourdon, Leims, Rubiera y Ruiz-de-Medina, y tras un análisis de las cuatro principales recopilaciones de cartas enviadas por los misioneros jesuitas desde Japón, se dedica la atención a la lectura integral de la única de estas últimas traducida al castellano (*Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesús que andan en los reinos del Japón escribieron a los de la misma Compañía, desde el año de 1549 hasta el de 1571*, Alcalá, 1575), con el objetivo de extraer y analizar toda la información pertinente relacionada con el arte dramático evangelizador. Además, se realiza una comparación del segmento principal de texto epistolar relativo a este teatro (*De una [carta] del hermano Juan Fernández, de Bungo para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, a ocho de octubre de mil y quinientos y sesenta y uno*), que es identificable en las cuatro principales colecciones de correspondencia mencionadas anteriormente, con el fin de observar la posible divergencia del contenido que circulaba en las diferentes compilaciones.

Los resultados de la presente investigación permiten actualizar la información disponible relacionada con el teatro misionero japonés del siglo XVI y ofrecen posibles nuevas pistas de estudio principalmente a través de la edición crítica de Ruiz-de Medina apoyándose, además, en la colección de misivas de Évora (1598).

Palabras clave: teatro de evangelización, Japón, península Ibérica, siglo XVI, jesuitas

Índice

Introducción	9
1. El auto sacramental castellano y el teatro de propaganda religiosa en Nueva España: Siglo XVI	18
1.1 El auto sacramental	18
1.1.2 El "Códice de autos viejos"	19
1.2 Teatro de evangelización en Nueva España	25
1.2.1 Los primeros años de propaganda católica	25
1.2.2 Las obras teatrales de evangelización	27
2. Expansión ibérica en el siglo XVI: la evangelización de Japón	33
2.1 Creación y enfoque principal de la Orden jesuita.....	33
2.2 Organización de la misión jesuita en Japón.....	37
2.3 Los primeros tiempos de la misión	40
2.4 Evangelización y teatro	45
3. Las cartas jesuitas	49
3.1 Las cartas: elemento clave de la Compañía de Jesús	49
3.2 Recopilación y publicación.....	50
3.3 Contenido y alteración.....	52
3.4 Otras misivas	54
3.4.1 Hijuelas y Principales	54
3.4.2 Pérdidas	56
4. Teatro misionero en Japón a partir del estudio de las <i>Cartas</i> de Alcalá (1575)	58
4.1 La edición de Alcalá.....	59
4.1.1 Textos preliminares.....	59
4.1.2 Contenido epistolar y temas generales	61

4.2 Celebraciones católicas y teatro misionero.....	66
4.2.1 Celebraciones católicas.....	66
4.2.2 Teatro misionero.....	70
4.3 Estudio comparativo de las cuatro principales ediciones de cartas jesuitas.....	75
Conclusión	82
Bibliografía	87
Anexo	93

Agradecimientos

Quisiera agradecer a mis abuelos que me enseñaron que para lograr cualquier meta lo más importante es siempre seguir adelante. Que falten el ánimo o la confianza no es un problema; lo que nunca debe faltar es la perseverancia.

Agradezco a mi familia y especialmente a Gilles Gougeon, quien me enseñó la disciplina y la organización, sin las cuales mi recorrido universitario no hubiera sido el mismo. Gracias, mamá, por estar siempre presente, hasta cuando estás en desacuerdo con mis decisiones.

Gracias a mi director de memoria Javier Rubiera, quien me ha dedicado su tiempo, ha compartido tantos conocimientos y me ha acompañado en esta etapa de mis estudios con paciencia. Valoro mucho sus consejos y su participación constante en mi desarrollo académico.

Aunque no puedo enumerarlos a todos, llevo en mi mente un gran reconocimiento hacia todos los que han hecho parte de este sueño, ya sean familiares, amigos o profesores.

Introducción

En 1549 los misioneros jesuitas llegaron a Japón con la determinación de propagar el catolicismo entre los nativos de la región. Con el objetivo de transmitir su mensaje dogmático con mayor eficacia y crear un impacto permanente en sus auditores, recurrieron a diferentes métodos de predicación. De este modo, entre otros instrumentos de conversión, el teatro evangelizador se desarrolló desde los principios de la misión, aunque tuvo su auge de producción durante los años 60 y 70. El resultado parecería ser un compuesto de elementos pertenecientes a dos culturas completamente distintas, la primera, europea, envuelta en conflictos espirituales y en plena expansión territorial, y la otra propia del archipiélago nipón, enzarzado en guerras civiles entre señores que se disputaban poderío y riquezas. El drama misionero japonés sería, por lo tanto, el fruto de dos mundos que entran en colisión y se entrelazan dando origen a un nuevo ambiente cultural con sus propias características y conflictos, y su propio arte.

A pesar de que tenemos testimonios que confirman la existencia de la puesta en escena de estas piezas dramáticas, conocemos solo parcialmente sus componentes y características y no poseemos ningún vestigio de texto verbal compuesto en el contexto que nos interesa. Además, los estudios vinculados al tema son muy poco numerosos. Contamos, por ejemplo, con los trabajos de Léon Bourdon y de Javier Rubiera quien, entre otros elementos, precisa la inmersión de este teatro en un marco más amplio de festividades religiosas, consideración muy valiosa para entender el desarrollo y dinámica de las representaciones. Asimismo, son valiosas las investigaciones de Th. Leims, un académico alemán que estudió el arte dramático Kabuki del siglo XVII en Japón y que, en este contexto, proporcionó interesantes observaciones sobre sus orígenes que sistematizó en una tabla en la que recopila todas las alusiones a celebraciones y teatro misionero japonés que pudo encontrar. En esta misma dirección, el presente trabajo se dedicará principalmente a la lectura de textos considerados como fuente primaria de información de los acontecimientos sucedidos durante la misión de evangelización nipona en el siglo XVI para ofrecer nuevas perspectivas del drama misionero en Japón, señalando elementos que puedan enseñarnos más acerca de su creación, sus

características, su modo de presentación, etc. y analizando lo que estos revelan acerca del fenómeno en su conjunto.

En un primer tiempo, considerando que no tenemos una definición precisa de sus características, ya sean textuales o escenográficas, es necesario volver a sus raíces, perspectiva que nos servirá como punto de referencia. Por lo tanto, el primer capítulo de este trabajo se dedicará al estudio de los teatros “ancestrales” del drama misionero japonés, que tienen su origen en la Península ibérica.

Los integrantes de la empresa misionera nipona son mayoritariamente portugueses, españoles e italianos. Aunque actúan en territorios bajo el patronato de la corona lusa, el iniciador de la conquista espiritual nipona fue Francisco Javier, originario de Navarra, y su sucesor Cosme de Torres, que se queda a cargo de la misión hasta 1570, procede de Valencia. Un tercer jesuita los acompañaba en 1549, el hermano Juan Fernández, cordobés de nacimiento. Desde 1516 los reinos de Castilla y Aragón (incluyendo Navarra) se reúnen bajo el gobierno de un mismo monarca, el rey Carlos I de España (futuro Emperador Carlos V). De este modo, la España aún en formación en este momento es el nido cultural del que proceden los primeros obreros jesuitas que se apoyaron en el arte dramático para la evangelización de Japón. Estos sin duda conocían el auto religioso que desde el primer cuarto del siglo florece en los territorios castellanos y portugueses. Según ha señalado la crítica, este teatro es el prototipo genérico del que se inspiraron los predicadores para la creación del drama misionero no solamente en las islas japonesas, sino también en otras regiones del mundo, como es el caso de la recién conquistada Nueva España, donde la empresa evangelizadora precede en unos veinticinco años a la de Japón. Cosme de Torres, a quien ya conocemos como director de la misión jesuita, estuvo en México (1538-1541) antes de emprender su viaje hacia el sudeste asiático. Es verosímil pensar que Cosme de Torres, al estar en contacto con los predicadores de la Nueva España (franciscanos en los principios de la misión), pudiera observar y aprender de sus métodos de evangelización. En este caso, el valenciano tomaría conciencia de las

técnicas de representación misioneras novohispanas, por lo que más tarde pudo apoyarse en estos conocimientos para la empresa de un teatro evangelizador japonés¹.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, nos dedicaremos en un primer tiempo al estudio del auto viejo castellano a través del *Códice de autos viejos*, obra considerada como el mayor volumen de autos sacramentales, conteniendo 96 piezas pertenecientes al género que nos interesa. La adquisición de conocimientos relativos a estas representaciones, como su integración en un cuadro complejo de festividades, las escenas múltiples que se utilizaban, los personajes y sus características, la estructura del relato, las tramas más recurrentes, la importancia de la música y la alegoría tan útil para ilustrar los temas bíblicos es un indicio considerable de lo que podría caracterizar el drama misionero japonés.

A continuación, se explora el arte dramático misionero en Nueva España, desarrollado a partir de 1530. Además de poder recopilar información semejante a la que nos ofrece el CAV², vamos a sumergirnos en el universo evangelizador del drama y comprender las particularidades que pueden surgir en este ambiente. Precisiones como la autoría reservada sobre todo a los frailes, pero también a veces a los naturales de los territorios ocupados, la integración del drama en celebraciones a veces puramente propias de los nativos y otras propias a la costumbre cristiana, la combinación de elementos teatrales prestados de ambas culturas como el decorado o la música, la utilización del lenguaje de los pueblos conquistados, la necesidad de alterar los relatos bíblicos para evitar un impacto indeseable en la audiencia testimonian de un universo adaptado a sus fines de propaganda católica, caracterizado por la hibridez de sus obras artísticas.

¹ Hipótesis desarrollada por Javier Rubiera en su artículo en prensa “El teatro evangelizador novohispano en el contexto del teatro misionero del siglo XVI”, destinado a publicación en las *Actas de las Jornadas de teatro clásico de Almagro* (julio de 2019), que, aunque no hemos podido considerar en el corpus crítico de este trabajo por su reciente producción, contiene mucha información valiosa respecto al tema del teatro evangelizador en Japón. Rubiera había avanzado esta hipótesis en una nota de otro trabajo reciente (2019, 215).

² Abreviación del *Códice de autos viejos* que utilizaremos en este trabajo para designar el volumen.

Ahora bien, el estudio de los fenómenos dramáticos castellano y novohispano de la primera mitad del siglo XVI nos permite proyectar una mirada hacia el drama evangelizador nipón, pero para construir el esquema de su identidad artística es necesario, por supuesto, conocer el medio ambiente en el que este evolucionó y observar los estudios ya existentes que lo definen y analizan. El segundo capítulo de este trabajo se dedicará a esta tarea. En un primer tiempo haremos algunas observaciones sobre la creación y la orientación ideológica de la Compañía de Jesús. Pertenecientes a esta Orden, los fundadores del drama que nos interesa deben en gran parte su enfoque y manera de obrar a su Compañía y a las circunstancias en las que esta emerge. En esa línea, se analizará la misión jesuita en Japón, las primeras llegadas de misioneros, las circunstancias en las que se desarrolló el arte dramático y finalmente se realizará un resumen de los estudios que ofrecen información relativa a las características generales de este teatro.

El tercer capítulo se centrará en el estudio de las cartas jesuitas copiadas y reunidas en varias publicaciones que son consideradas como la mayor fuente de información para estudiar el teatro japonés misionero. Siendo un elemento clave de la Compañía de Jesús, las misivas fueron mucho más que un simple medio de comunicación. Por esta razón, es importante exponer y considerar las diferentes facetas que condicionan y orientan la composición de los textos y su publicación, que a menudo sufría un examen y, si se juzgaba necesario, alteraciones de los relatos originales en el interés de la Orden.

Destacan principalmente cuatro importantes ediciones de cartas. Bajo la rúbrica *Cartas de Japón* contamos con la publicación de Coimbra 1570, la de Alcalá 1575, y la de Évora 1598, en dos volúmenes. Asimismo, ya en nuestros días, disponemos del trabajo de Juan Ruiz-de-Medina que es una edición crítica titulada *Documentos del Japón*, dividida en dos tomos y publicada en Roma entre 1990 y 1995. De las cuatro, la edición de Alcalá es la única traducida enteramente en castellano. Por esta razón, nos ha parecido oportuno escogerla como objeto principal de nuestro estudio, que vamos a exponer en el cuarto y último capítulo de la investigación. Con este fin, en primer lugar se efectuará una lectura completa de la edición de cartas de Alcalá para extraer toda la información relativa

a celebraciones dramáticas que los padres y hermanos relatan en sus escritos. Trataremos de identificar citas explícitas relacionadas directamente con el teatro misionero, con su consiguiente análisis. Además, otros detalles vinculados al tema que nos interesa se deducirán del estudio del cuadro de celebraciones católicas en los que se insertaba este teatro.

Por último, para analizar las posibles perspectivas de un futuro estudio a partir de las demás ediciones de cartas de Japón, se realizará un análisis comparativo de la misiva de Juan Fernández, compuesta en 1561 en Funai (reino de Bungo), que está recopilada en las cuatro ediciones principales ya mencionadas y que es el principal testimonio conocido de la práctica de teatro evangelizador. De este modo, esperamos que la información reunida pueda ser de utilidad para futuros investigadores interesados en las actividades dramáticas dirigidas por los misioneros en Japón.

Tras el capítulo de conclusiones, se reproducen en un Anexo los pasajes más relevantes en relación con las celebraciones y representaciones cristianas en Japón, extraídos del volumen de *Cartas de Alcalá* (1575), objeto principal de este estudio.

Conflictos espirituales en la Europa del siglo XVI

Antes de adentrarnos en el tema principal de esta memoria, en este marco introductorio parece conveniente hacer algunas consideraciones relativas al clima social, político y religioso en la Europa del siglo XVI, muy determinante tanto para el desarrollo del teatro religioso en España y Portugal como para la expansión territorial que propició el despliegue del drama evangelizador en América y en Asia.

En el siglo XVI en Europa³, el catolicismo sufre una crisis profunda suscitada por un sinnúmero de actos y decisiones que desde un tiempo atrás operan sobre la conciencia colectiva de los creyentes y son fuente de un creciente número de temas de controversia. Muchos ponen en duda la autenticidad del “orden” interno establecido que privilegia sobre todo a los que pueden aportar beneficios monetarios a la iglesia. Los papas del

³ Para la redacción de este panorama de crisis religiosa hemos seguido los estudios de Gutschera y Jorg Thierfelder y de Cornette consignados en la Bibliografía final.

primer cuarto del siglo⁴, siguiendo el espíritu renacentista se concentran en dar prestigio a Roma y convertir la ciudad en el centro europeo del saber y del arte a través de construcciones y ornamentos costosos. Absortos en esta tarea, los Sumos Pontífices se descuidan de su deber global como dirigentes espirituales y no prestan atención a las crecientes tensiones y problemas internos. Este clima social de cautela e incertidumbre está acompañado del movimiento humanista que, aunque encuentra sus raíces en el siglo XIV, conoce una propagación lenta alcanzando su apogeo solamente después de la invención de la imprenta a mediados del siglo XV. Mudando el pensamiento cristiano del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno, el humanismo estará aún muy de actualidad en el siglo XVI. En efecto, la figura más emblemática del movimiento, Erasmo de Róterdam, escribe la parte más importante de su obra en esta época. Erasmo publica la primera edición crítica del Nuevo Testamento griego⁵ en 1516 que tendrá un éxito inmediato. Su trabajo, y el ambiente de renovación espiritual que lleva consigo, jugará un papel determinante en el estallido del conflicto cristiano culminante del siglo: la Reforma protestante. Esta tiene sus principios en Alemania apenas un año después de la publicación bíblica de Erasmo. En efecto, en 1517 Martín Lutero envía sus “95 tesis” a los dirigentes eclesiásticos, ante todo indignado con las indulgencias que estos vendían⁶. En un primer tiempo, estas tesis no provocan ninguna reacción y el coloquio al que el monje invita a las autoridades no se realiza. Sin embargo, en diciembre del mismo año las tesis son impresas y publicadas y ganan inmediatamente popularidad por todo el país. Tres años después, en 1520, Lutero publica tres textos⁷ en los que exige abiertamente una

⁴ Como Alejandro VI (1492-1503) y Julio II (1503-1513) (Gutschera, 219).

⁵ El pensador denuncia entre otros elementos la “exteriorización” de la religión y la demagogia dogmática. Su resolución es usar de la razón para llegar a la verdad católica y denunciar la capacidad de entender las Sagradas Escrituras reservada solamente a un pequeño grupo de eruditos. Erasmo afirma que la Biblia debe estar disponible en lengua vernácula y de este modo ser accesible para todos (Gutschera, 218).

⁶ En 1517 el papa León X (513-521) promulga una indulgencia porque necesita recursos para la construcción de la basílica de San Pedro de Roma. Los recursos obtenidos serán repartidos entre el papa y el arzobispo de Maguncia (Gutschera, 224). Es pertinente notar que la mayor motivación de Lutero es de orden teológico. Leyendo las Epístolas Paulinas el reformista descubre que Dios no es un juez que discrimina a los pecadores y premia a los que obran según sus enseñanzas. Dios es misericorde y acepta y perdona a todos los que tienen verdaderamente fe en Él (Gutschera, 226).

⁷ *A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana, La captividad babilónica de la iglesia y La libertad cristiana* (Gutschera, 233).

reforma de la parte de la iglesia católica rechazando múltiples principios teológicos seculares (Gutschera, 218-232).

Aunque en sus textos el autor se dirige a Carlos V, a toda la nobleza alemana así como a los teólogos, el movimiento reformista no se extenderá únicamente entre las élites. En los años 1524-1525 estallan levantamientos revolucionarios por todo el sur de Alemania y en una parte del centro del país y de las regiones alpinas. Organizados por la población campesina⁸ que tuvo como inspiración la voz liberadora de Lutero, estas rebeliones no tienen un éxito considerable, pero testimonian la popularidad innegable del protestantismo que está triunfando en todo el país y entre todos los estratos sociales ya desde el primer cuarto del siglo. Lo que fue aún más preocupante para la iglesia romana es que la corriente no se limitó a las fronteras alemanas. Pronto en Suiza, tras el éxito de Lutero, el monje y profesor Ulrich Zwinglio va a iniciar una reforma de la iglesia en Zúrich. Su intento es frenado a su muerte en 1531 y marca el inicio de la comunidad de los anabaptistas que tampoco logra una expansión considerable (238-239). Sin embargo, el triunfo del protestantismo en el país se confirma con la figura de Juan Calvino. En 1541 este último dirige la ciudad de Ginebra en donde va a implantar las raíces del protestantismo y propagar el llamado calvinismo. En 1559 nace la Academia de Ginebra a donde numerosos teólogos irán a estudiar y tras la obtención de su diploma se comprometerán a difundir la fe reformista por todo el continente y hasta más allá. Muy pronto, los partidarios luteranos se encuentran en otros países, como Francia y los Países Bajos (246-247).

La amplitud del “enemigo” católico crece cada día. La tarea de frenar el surgimiento luterano es, por supuesto, un asunto del que se encarga la iglesia católica, que convoca el Concilio de Trento en 1545, dando así el primer impulso a la Contrarreforma. El Concilio concluye en 1563 tras 18 años de interrupciones y reencuentros. Será este el contexto en el que la Compañía de Jesús desarrolle sus primeras acciones, orden religiosa aprobada

⁸ En Alemania del siglo XVI un 80 por ciento de la población es campesina y vive en condiciones precarias desde la Baja Edad Media (Gutschera, 239).

por el papa Paulo III en 1540, cuyos miembros llevarán a cabo la evangelización del Japón, entre otras tierras de Oriente.

El rey Carlos V, que desde el principio sigue muy de cerca el progreso del conflicto religioso de la cristiandad, dará su apoyo incondicional a la iglesia católica que en 1530 lo había coronado emperador del Sacro Imperio Romano (257). El monarca había heredado la corona de Aragón a la muerte de su abuelo Fernando el Católico en 1516, proclamándose en el mismo tiempo como legítimo gobernador de Castilla ya que su madre Juana I es reconocida como incapacitada para gobernar el reino. Con esta herencia, el joven soberano recibe por extensión los territorios americanos descubiertos recientemente (a partir de 1492). Además, por un extraordinario cúmulo de coincidencias Carlos recibe otras 16 coronas europeas y se convierte en el soberano más poderoso que jamás haya gobernado en Europa, en una época en la que esta tiende a desgarrarse espiritualmente en una serie de conflictos y guerras sin precedentes (Cornette, 121).

En efecto, aparte del luteranismo y del calvinismo, otras amenazas debilitan la iglesia romana. Por ejemplo, en Inglaterra, en 1534 el rey Enrique VIII rechaza la autoridad papal y se declara la única autoridad de la Iglesia de Inglaterra, dando principio al anglicanismo. Aunque de educación cristiana y defensor de la iglesia romana contra Lutero, Enrique VIII decide separarse de Roma tras el rechazo del papa Clemente VII a validar el divorcio del monarca, casado entonces con Catalina de Aragón (Gutschera, 244). Además, recordemos que en esa época la iglesia católica ya se enfrentaba a otras preocupaciones como las invasiones de los turcos otomanos de religión musulmana que desde la invasión de Constantinopla en 1453 se aventuran en los territorios europeos.

En estas circunstancias Carlos V no cree tener otra opción que defender la iglesia romana contra el enemigo musulmán o protestante para favorecer la unidad de sus reinos de extensión territorial colosal. Su fervor y lucha incesables hacen fuerte eco en los territorios de la península ibérica en particular, quizás porque estos (a excepción del reino de Portugal), por primera vez reunidos bajo el gobierno de una sola figura, todavía no alcanzaban una unidad política y necesitaban un vínculo común muy sólido. En efecto, la monarquía hispánica se compone al mismo tiempo de estados modernos y de regiones

feudales que aún conservan las estructuras de organización medievales. De este modo, regiones o ciudades enteras aun gobernadas por señores escapan del control del Estado, como es el caso de Granada (hasta por lo menos los años 1570), los países o reinos de la corona de Aragón o las regiones montañosas. En la misma Castilla, el arzobispo de Toledo gobierna un territorio inmenso en el que tiene poder jurídico, administrativo y económico (Cornette, 121-126). En estas circunstancias, con o sin la Reforma, en las posesiones ibéricas es de suma importancia reforzar e idealizar el afán y respeto por la iglesia católica, único vínculo que podría reforzar la unión de los territorios y legitimar la autoridad real. Por esta razón, en la España de Carlos V el esfuerzo por mantener el catolicismo intacto es particularmente reforzado. La inquisición está muy presente y toda innovación teológica es impensable (124-125).

Aparte de los asuntos europeos, el monarca español debe asegurar la cristiandad en sus nuevos territorios que crecen considerablemente tras el Tratado de Tordesillas concluido en 1494. Este último divide el “Nuevo Mundo” en dos partes a partir de una línea ficticia que el papa Alejandro VI traza en el Océano Atlántico dejando la parte oriental y Brasil para la corona portuguesa y el resto del mundo aún inexplorado del occidente para la monarquía española (Gutschera, 230). Este acuerdo es el punto de arranque de una expansión territorial competitiva entre las dos potencias que estaba acompañada de un plan de evangelización riguroso en el que la recién nacida Compañía de Jesús jugará un papel determinante a partir de la década de 1540. Curiosamente el aspecto religioso de esta expansión reunía a veces a los dos adversarios territoriales, aunque sin alianza oficial política, como durante la misión japonesa que, aunque situada en tierras protegidas por la corona lusa (*Padroado português*), fue iniciada y dirigida durante dos decenios por padres españoles.

1. El auto sacramental castellano y el teatro de propaganda religiosa en Nueva España: Siglo XVI

1.1 El auto sacramental

Antes de estudiar el auto sacramental es importante subrayar que nos centraremos aquí únicamente en las obras del siglo XVI. En el siglo XVII, este evoluciona de manera notoria y ya no se puede definir de la misma manera. Por ejemplo, como explica Mercedes de los Reyes, en la época que nos interesa, las piezas sacramentales se componen de un promedio de menos de 800 versos, la quintilla es la métrica predominante, y el prólogo es un modo introductorio bastante recurrente. En la centuria siguiente ya hablamos de un promedio de 1200 versos por obra y la polimetría se utiliza cada vez con mayor frecuencia mientras que el prólogo desaparece progresivamente (401-402). Tales diferencias nos obligan a estudiar el género tomando en cuenta las épocas de producción y representación.

B. Wardropper afirma que diversos críticos (Rouanet, Schmidt, Cirot, Valbuena), por lo general, se ponen de acuerdo en que muy verosímilmente los ciclos medievales de misterio y de moralidad al estilo europeo no penetraron las fronteras castellanas. De esta manera, la producción dramática se desarrolló en Castilla de modo diferente al resto de Europa, por lo que Wardropper opina que el auto sacramental es un fenómeno puramente tradicional descendiente de la liturgia castellana. Según él, hay una innegable correlación entre el antiguo drama litúrgico que se desarrolló en Castilla y el auto viejo, entre otras razones porque hasta el tiempo de Calderón los dos géneros tienen el propósito común de propagar y embellecer la liturgia (150-156). Hermenegildo, por su parte, parece apoyar la idea de un teatro que en el último cuarto de la Edad Media se distingue de las corrientes europeas en el área románica: “El teatro religioso, que ya aparece en las obras de finales del XV y en las experiencias salmantinas estudiadas dentro del marco de la dramática cortesana, se aleja considerablemente de los misterios que abundan en los tablados europeos durante el fin de la Edad Media” (89).

Desde los comienzos del siglo XVI, las representaciones dramáticas de carácter religioso experimentarán un desarrollo notable. Hermenegildo subraya que el motor principal de este incremento de producción teatral era la iglesia. Por un lado, el catolicismo necesitaba fortalecer sus bases y buscaba un modo de divulgación eficaz para proseguir su expansión. Por otro lado, la relación de dependencia que existía entre los escritores del primer arte dramático castellano y la iglesia, que era uno de sus principales mecenas, facilitó la posibilidad de utilizarlo como vía propagandística (34). Mientras que el teatro cortesano tenía como objetivo principal la fiesta y la diversión, sin importar el motivo, el teatro sacramental (teatro popular), obedece a un ejercicio de catequesis que se preocupa ante todo por “[...] difundir una serie de conocimientos considerados y pregonados como ‘verdades’ por las instancias religiosas dominantes, en este caso por la Iglesia Católica” (89). Como recuerda Wardropper, en la misma época, la impresión de los textos dramáticos se convierte en una práctica común, por lo que a partir de este momento resulta mucho más simple recopilar información acerca de los autos viejos. Los elementos teatrales reunidos en la obra de Juan del Encina, Lucas Fernández, Gil Vicente y Hernán López de Yanguas nos permiten observar la fijación progresiva de los componentes principales que definen el auto sacramental: fondo eclesiástico, música (el villancico de cabo), la fiesta del Corpus Christi y de la Eucaristía, y, finalmente, la alegoría (163-181). Como testimonio de la gran popularidad del género nos ha llegado el *Códice de autos viejos* que reúne una gran parte de las obras sacramentales del siglo XVI. Veamos que más nos revelan las casi 100 piezas que están reunidas en este volumen.

1.1.2 El "Códice de autos viejos"

El *Códice de autos viejos* (CAV) se compone de 96 piezas dramáticas, todas de carácter religioso excepto el *Entremés de las esteras*. El texto original fue copiado por un solo individuo en la segunda mitad del siglo XVI y fue descrito y editado por primera vez por Rouanet (1901) (Pérez Priego, 7). La mayoría de los críticos coinciden en señalar que entre los comediantes de la época el que podría comprometerse con un proyecto semejante es probablemente uno de los más prestigiosos cómicos del siglo XVI, el toledano Alonso de

Cisneros⁹ (129). Desgraciadamente, el *Códice* nos ha llegado incompleto. De no ser así, los primeros ocho folios que se han perdido quizás nos hubieran ofrecido elementos reveladores acerca de la fecha de composición, su autoría y posiblemente otros detalles interesantes (7). Aunque el documento no es una recopilación exhaustiva de las obras sacramentales de la época, es indiscutible que es la compilación más representativa del desarrollo del arte dramático religioso posterior a los años 1550. Se trata de un teatro institucional, controlado por las autoridades civiles y eclesiásticas. Se representa fundamentalmente en torno de la fiesta del *Corpus Christi* aunque no todos sus textos aluden a la Eucaristía o no todos son necesariamente destinados a ser representados en este día (134). Según Pérez Priego, la colección fue compuesta entre 1570 y 1578 o posiblemente un poco antes de estas fechas. Sin embargo, es más difícil de precisar cuándo exactamente fue creada cada una de las piezas, porque las referencias a la cronología son muy pocas (10). Por lo que se refiere a la autoría, solamente el *Auto de Caín y Abel* está firmado por el Maestro Ferruz y, por lo tanto, es el único autor del que podemos hablar con certeza. Sin embargo, al estudiar diferentes rasgos de las obras, como los argumentos dramáticos, las características literarias, los elementos de la composición, etc., la crítica ha propuesto posibles autores como es el caso de Maestro Alonso de Torres o Lope de Rueda, Michael de Carvajal, Juan López de Úbeda y otros más (10-12).

Los investigadores no poseen documentación acerca de los medios de representación que se utilizaban en el siglo XVI. Por consiguiente, lo que hace del *Códice de autos viejos* una obra realmente única es su “capacidad textual de provocar la creación de los espacios escénicos y la consecuente puesta en escena” (Hermenegildo, 120). Efectivamente, como afirma Mercedes de los Reyes, los textos dramáticos del CAV ofrecen un inventario, aunque no muy voluminoso, de acotaciones que aluden a los modos de representación. Además, los discursos de los personajes a veces contienen precisiones que permiten acercarnos con cierta claridad a la dramatización de las piezas. Uno de los elementos más

⁹ Su actividad dramática se desarrolla entre 1567 y 1595. Fue “uno de los más prestigiosos y celebrados cómicos de su época”. Su arte triunfó en las cortes reales ganándose las simpatías del mismo Felipe II (Pérez Priego, 29).

significativos que destaca de los autos del CAV es la utilización de escenas múltiples que es posible describir brevemente como una técnica de “yuxtaposición de lugares y decorados”. Podemos distinguir tres tipos de yuxtaposición: la vertical con un doble plano, que marca la separación entre lo terrestre y celeste o entre lo terrestre e infernal; la horizontal, que puede contener hasta cuatro lugares simultáneamente; y finalmente la combinación de ambas formas. Ahora bien, no todas las representaciones utilizaban escenas múltiples. Las farsas en particular, por ejemplo, necesitaban de un solo lugar escénico en la mayoría de los casos¹⁰ (405- 406).

Según los estudios de Mercedes de los Reyes, los personajes en las obras sacramentales varían de tres a treinta. Sin embargo, la gran mayoría tienen entre siete y catorce personajes, lo que nos revela que gran parte de las piezas de la colección corresponde a la exigencia más o menos fijada al principio del siglo XVII en la que el número de los actores oscilaba entre 10 y 14¹¹ (400). Estos podían encarnar papeles de naturaleza muy variada. La mayoría de ellos son personajes que tienen su origen en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, aunque también hay personajes alegóricos, entidades espirituales, histórico-legendarios, mitológicos y hagiográficos. Como ya sabemos, la notable presencia de los seres bíblicos no es una sorpresa para este tipo de piezas. Quizás, más sorprendente resulta la abundancia de los personajes genéricos como los alguaciles, pregoneros, embajadores, reyes, sacerdotes, pastores, etc., que según la autora se puede explicar por la necesidad de divertir, siendo el entretenimiento un elemento clave del teatro de la época. Además, acercan la obra al público, situando los relatos bíblicos en la convivencia cotidiana del pueblo con “su tipología y caracterización a la realidad social o literaria de la época” (399-400). Según Hermenegildo, el que merece ser señalado con mayor atención es el destacado *bobo* que aparece cuarenta y cinco veces en el manuscrito

¹⁰ El espacio escénico inicial era el interior de los templos, posteriormente, se da paso a las representaciones en los pórticos de las iglesias y catedrales. Finalmente, las obras dramáticas llegan a ser presentadas sobre todo en las plazas y en los patios. La salida a las plazas supuso una renovación en cuanto a la forma de representación. Se crearon las mansiones que eran espacios escénicos independientes montados sobre carros o sobre tablados (Orozco Díaz, 227).

¹¹ Es importante notar que el número de los personajes se relacionaba con el número de los actores, aunque podría haber excepciones. (De los Reyes, 400).

en formas muy diversas: villano, carretero, sacristán, etc., aunque con mayor frecuencia es ilustrado como un pastor. Las características comunes prevalentes del personaje son el hambre y la pereza, mostrándose algo tosco y sin educación, como lo sugiere su nombre de “bobo”. A menudo, cuando encarna el pastor puede aportar precisiones de gran importancia temática. Tiene por misión el ayudar con sus comentarios a los espectadores a entender el sentido explícito o implícito del drama y actuar como una fuerza moral en algunas ocasiones (119-120). En pocas palabras, es una figura que encierra una complejidad determinante dado que tiene el papel del cómico que divierte y mantiene el público atento, pero a su vez, debe transmitir una moralidad cumpliendo con el deber de catequesis tan característico del género.

La colección reúne obras que son de una brevedad notable si las comparamos con los autos sacramentales del siglo XVII que, como ya sabemos, alcanzaban un promedio de 1200 versos ya desde los principios de la centuria. En efecto, en el CAV solamente algunas¹² composiciones contienen más de 800 versos. Hay 92 obras compuestas en verso y tres textos que emplean la prosa: *Entremés de las Esteras*, *Auto de los desposorios de Moisés* y *Auto de Nabal y Abigail*. Una única pieza, el *Auto del robo de Dina*, está manejada en las dos formas aunque el verso predomina. *El Auto de la lepra de Naamán* también tiene una proporción escrita en prosa que se reduce en una breve carta (401). Hermenegildo apunta que prácticamente la totalidad de la recopilación está escrita en la misma métrica: la quintilla, que es definitivamente predominante, aunque se puede observar un uso restringido de coplas reales, coplas de pie quebrado, romance rimado, redondillas y algunas otras formas. Los temas, por el contrario, son muy diversificados y de intensidad variable (120).

Otro elemento característico de las obras del CAV es la falta de segmentación de los textos. El único texto aparte que se conserva en algunas piezas es el prólogo. Progresivamente este perderá su aspecto cómico, muy característico sobre todo durante la primera mitad del siglo XVI y será sustituido por un discurso serio llamado *loa* o

¹² En siete de las obras dramáticas compuestas en verso se usan más de ochocientos versos y en dos de ellas más de mil (De los Reyes, 443).

argumento que se puede observar ya a partir de la década de 1540. Como avanza Mercedes de los Reyes se trata de una simple salutación, un brevísimo resumen de la fábula, seguido de una *captatio benevolentiae*. Normalmente, esta parte introductoria estaba escrita en verso y el actor no necesitaba más de un minuto para recitarla. También, seis de los textos dramáticos tienen entremeses independientes, y algunos suelen incluir interpretaciones de cantos (402).

La música es un elemento que aparece con gran frecuencia en los textos del CAV. Como afirma Álvaro Torrente, esta aparece explícitamente en 85 de las 96 obras del volumen. En total, se pueden deducir 228 segmentos musicales cuya función varía notablemente. La mayoría de las veces (75), se trata de una composición musical conclusiva, escrita en romance o en latín. Sin embargo, apoyándose en los estudios de Reyes Peña, el autor subraya que la musicalidad tiene otros objetivos, no de menor importancia: abrir las escenas, acompañar las entradas y las salidas de los personajes, crear un ambiente adecuado para los acontecimientos o las acciones, crear un momento de descanso durante las explicaciones eucarísticas, amplificar los gestos realizados por los actores, marcar la separación entre las distintas partes de la pieza y comunicar algunas actitudes. El ya mencionado villancico y la canción son las secciones musicales más recurrentes entre otros denominados versos, coplas, salmos, octavos, romances y folías. En cuanto a la métrica de estos, casi sin excepción se puede confirmar que siguen la norma del villancico de tradición culta (296). Los instrumentos musicales utilizados son casi siempre de carácter rústico y propios del ámbito eclesiástico como el órgano, la vihuela o las chirimías. El número de las representaciones que no contienen elemento musical aumentará con el tiempo dejando lugar al drama enteramente hablado, sin por lo tanto desaparecer completamente (298).

Otro componente utilizado con frecuencia en los autos viejos es la alegoría que iba estrechamente ligada a la poesía. Como precisa Wardropper, la representación dramática de los dogmas es casi impensable sin el uso de la alegoría, porque la teología católica numerosas veces trata de "símbolos y no de realidades tangibles" (106). Efectivamente, para transmitir las ideas abstractas como la Gracia, la Culpa, el Paganismo, etc., a través de

una representación teatral, “tienen que volverse en personajes dramáticos” (105). En pocas palabras, la alegoría era un recurso indispensable en la poesía dramática de los autos sacramentales escenificada con éxito frente a un público que se extendía desde los estados sociales más bajos hasta los más altos.

En el siglo XVI, el arte dramático cumple diferentes funciones en la sociedad castellana. Orientado hacia dos tipos de público, el cortesano o el popular, se acomoda y varía considerablemente en función de su espectador. Por un lado, el teatro que se desarrolla en el ámbito palaciego o, en todo caso, el que es creado para entretener a los ciudadanos de los estamentos sociales dominantes, se preocupa ante todo de divertir a sus espectadores, que buscaban en él un medio de distracción en un contexto festivo. Por otro lado, el teatro popular, condicionado por las circunstancias históricas de la época, está generalmente marcado por una intensa política de reforzamiento religioso. Al igual que las representaciones europeas (misterios y moralidades) que el poder político utilizaba para orientar las aspiraciones de los espectadores a través de celebraciones esplendorosas, las representaciones dramáticas castellanas se convertirán en una herramienta poderosa contra la ignorancia y la herejía. La iglesia católica consideraba que el arte dramático era “un medio de fortalecer la devoción nacional y de propagar informes relativos a la fe” (Wardropper, 88). En este particular ámbito surge el auto sacramental. Su florecimiento y expansión fulgurantes no son sorprendentes, pues el Concilio de Trento había afirmado que uno de los mejores métodos para luchar contra “los errores del tiempo” (88) era la difusión de la doctrina eucarística. En la misma época, los reinos de Castilla y Portugal desarrollan una política de expansión territorial en la que la conquista espiritual tendrá una importancia mayor. En este nuevo contexto de expansión por territorios extranjeros, los misioneros, entre otras prácticas de predicación, apoyándose en el auto sacramental, tratarán de propagar la fe católica a través del teatro de evangelización.

1.2 Teatro de evangelización en Nueva España

Como acabamos de mencionar, el teatro religioso castellano, que se desarrolló durante el siglo XVI sobre todo como herramienta educativa y de refuerzo a la fe del creyente, servirá pronto a otro fin muy práctico. En las tierras nuevamente conquistadas por las potencias ibéricas, en las que se desconocía la religión católica, el teatro de catequesis se convierte más propiamente en un teatro de evangelización. En relación con las nuevas poblaciones a las que se dirige, este cambio implica varias alteraciones de los relatos bíblicos originales y de las formas de representación ya existentes. A continuación veremos cómo se desarrolló el primer teatro católico en Nueva España y algunas de sus características principales.

1.2.1 Los primeros años de propaganda católica

Como recuerda Blanca López de Mariscal, la evangelización en Nueva España se inicia desde los primeros años de la conquista. En efecto, Hernán Cortés pide al monarca español que le envíe misioneros para este fin inmediatamente después de la dominación definitiva de la Ciudad de México Tenochtitlan en 1521. Entonces, en 1523 llegan los primeros tres franciscanos flamencos: Juan de Aora, Juan de Tecto y el lego Pedro de Gante, una figura muy importante para el desarrollo del teatro de evangelización novohispano de la que hablaremos más adelante. Si la orden franciscana fue la primera en obrar en las tierras novohispanas, no fue la única. Muy pronto, en 1526, llegan a México los dominicos y en 1533 los agustinos (127).

Según Beatriz Aracil Varón, el proceso de “aculturación inducida”¹³ (2011: 613) fue favorecido por los misioneros a través de la recuperación lingüística y cultural de la civilización colonizada. Este paso fue decisivo para mitigar el problema comunicativo que existía entre los dos mundos en conflicto, pero no fue suficiente para los predicadores,

¹³ Aracil Varón ha tomado el concepto utilizado por Miguel León-Portilla en *Culturas en peligro*, quien lo aplica a aquellos procesos de contacto de culturas en los que “la nación o grupo que los inicia tiene como objetivo introducir modificaciones, a su juicio convenientes, en otra entidad social de cultura distinta” (León-Portilla, Miguel. *Culturas en peligro*. México: Alianza Ed. Mexicana, 1978, 18.) (2011, 613).

quienes necesitaban transmitir su enseñanza de inmediato con mayor claridad e impacto. Naturalmente, estos se dedicaron a la predicación propiamente dicha, pero pronto se dieron cuenta de que necesitaban apoyarse en recursos adicionales para lograr sus objetivos. De este modo, hicieron uso de la música, de la pintura, del baile y del teatro. José Rojas Garcidueñas explica que “probablemente fue el espectáculo de las representaciones y *mitotes* indígenas, tan gustados por el pueblo en sus festividades religiosas, lo que inspiró a los primeros frailes la idea de hacer representar piezas religiosas” (65). Como ya sabemos, Fray Pedro de Gante era uno de los tres primeros clérigos que llegaron a México. Adam Versényi explica que este es el autor de uno de los primeros libros editados en la Nueva España, la *Doctrina cristiana en lengua mexicana* (1547). Pero su mayor realización, en el ámbito que nos interesa, consiste en haber iniciado la combinación de las formas de celebración ya presentes en la cultura indígena con la doctrina cristiana, una fórmula que más tarde llegará a caracterizar el teatro evangelizador. En una carta escrita en 1558 y destinada a Felipe II, Pedro de Gante explica brevemente su obra en las tierras aztecas. Tras su detenida observación de la cultura y de las ceremonias de los naturales, el fraile decide utilizar una estrategia innovadora y eficaz:

[...] más por la gracias a Dios empecelos a conocer, y a entender sus condiciones y quilates, y cómo me debía haber con ellos, y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar delante dellos, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así como por alcanzar victoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de danzar delante del ídolo; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse un cantar muy solemne sobre la ley de Dios y de la fe, cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura y entera, y eso poco más o menos dos meses antes de la Natividad de Cristo, y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos; conforme a los bailes y a los cantares aquellos cantaban así se veían de alegría o de luto o de vitoria; y luego cuando se acercaba la Pascua hice llamar a todos los convidados de toda la tierra, de diez leguas a la redonda de México, y de más, para que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redentor, y así vinieron tantos que no cabían en el patio, aunque es harto grande, y cada provincia tenía hecho su jacar adonde se recogían los principales y unos venían de siete y ocho leguas en hamacas, enfermos, y otros de seis o siete leguas por agua, los cuales oían cantar la misma noche de la Natividad los ángeles en el cielo y decían “En tal noche nació el Redentor del mundo”¹⁴ (en Adam Versényi, 232-233).

¹⁴ García Icazbalceta, Joaquín (ed.). *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Códice Franciscano. Siglo XVI, 1941, 214.

Probablemente los orígenes del teatro de evangelización se encuentran en estas primeras observaciones e intentos de atraer la atención de los nativos a través de una fusión de ritos y canciones de ambas culturas.

1.2.2 Las obras teatrales de evangelización

Contamos con varias fuentes de información acerca del teatro en tierras novohispanas. Según Aracil Varón, destacan las descripciones de puesta en escena y noticias sobre la actividad teatral legadas por algunos misioneros que se encuentran recogidas en crónicas y también algunos manuscritos de piezas dramáticas, aunque en su fijación textual estos son posteriores al siglo XVI (2011: 616). Los investigadores, por lo general, confirman que muy pocas obras del inventario que poseemos son originalmente escritas en el siglo XVI. En todo caso, buena parte de estas fueron publicadas a inicios del siglo XX por Francisco del Paso y Troncoso (1900) en traducciones muy literales, y más tarde también por Fernando Horcasitas Pimentel (1974), quien presenta los originales en náhuatl simultáneamente a su traducción en castellano¹⁵. Según Aracil Varón, por su temática y estilo el único texto dramático que puede considerarse de esta época es el de Miércoles Santo, descubierto por Burkhart en 1996 (616). Robert Ricard, por su parte, afirma que “no poseemos el texto de ningún auto indígena del siglo XVI.” (2000: 75). Según él, lo que nos ha llegado, pertenece al siglo siguiente, o incluso al siglo XVIII, aunque no niega que hay numerosos elementos que indican que los autos del siglo XVII podían haber estado compuestos originalmente mucho tiempo atrás (76). José Rojas Garcidueñas, afirma que *La Adoración de los Reyes*, que aparece en un manuscrito encontrado y publicado en la obra de Francisco del Paso y Troncoso es “uno de los más primitivos ejemplares del teatro de evangelización”. Según este en los apuntes de Troncoso podemos encontrar otras piezas representadas en México en el siglo XVI: el auto de *Cuando santa Elena halló la cruz de Nuestro Señor*, el auto de *La Degollación de san*

¹⁵ Aracil Varón subraya la importancia de considerar el comentario de Armando Partida quien afirma que “la traducción resulta ser la cuestión más importante a dilucidar al acercarse a los textos del teatro náhuatl, ya que su lectura y análisis en una doble traducción, del castellano al náhuatl y de éste al primero, sorprendentemente nos coloca ante la manifestación de un doble imaginario: del hispánico al prehispánico y, de éste, a la inversa” (2011: 616-617).

Juan Bautista, un auto de san Francisco, cinco autos relativos a Adán, y el auto del *Bautismo de san Juan Bautista* (71-72). Ángel María Garibay K., por otro lado, nos informa que en el *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* de Horcasitas se pueden confirmar como ciertamente del siglo XVI seis o siete obras: la *Adoración de los Reyes*; *Animas ihuan alvaceasme* (*Las animas y los albaceas*); *El sacrificio de Isaac*; *El Juicio Final* y algunas piezas en las que se trata de la Pasión de Cristo (113).

A parte de las obras editadas, varios documentos que podrían ser de relevancia enorme seguirían inéditos, según Garibay. Recordemos que durante la época hispánica de producción teatral de carácter evangelizador no se imprimió ninguna obra. Por lo tanto, existen piezas de las que solo conocemos el nombre genérico y el contenido en general, por las noticias que nos han llegado de los historiadores, pero de las cuales no poseemos el texto. De igual modo, es probable que existan manuscritos de piezas dispersos por el mundo en posesión de particulares o en bibliotecas (Ángel María Garibay K., 113).

Por lo que respecta a la autoría, según Manuel R. Pazos, *El Juicio Final* es el único auto del siglo XVI del que se sabe con certeza que fue compuesto por Andrés de Olmos. En cuanto a las demás piezas, durante los primeros veinte a treinta años de la evangelización en Nueva España, es casi seguro que fueron el fruto de los frailes franciscanos, entre los cuales, sin duda se puede confirmar que fueron autores, además del ya mencionado Andrés de Olmos, fray Juan Bautista y fray Juan de Torquemada. El mismo investigador afirma que los textos documentales nos permiten deducir que de los doce primeros franciscanos de México se consideran como compositores de los autos y misterios representados fray Toribio de Benavente (Motolinía)¹⁶, fray Luis de Fuensalida y fray Juan de Ribas (107). Según Ángel María Garibay K., estos compusieron obras como *La caída de*

¹⁶ Toribio de Benavente era uno de los doce primeros franciscanos que llegaron a México en 1524. Además de involucrarse plenamente en la misión franciscana “Ayudó a fundar un monasterio en Tlaxcala, cerca de la ciudad de México, y muy pronto aprendió la lengua náhuatl. Tras la actitud indígena respecto a su humilde atavío franciscano, tomó el nombre de ‘Motolinía’ (que significa ‘pobre’) y comenzó a injertar el cristianismo en el cuerpo de la cultura local” (Potter, 222). El fraile nos ha dejado su *Historia de los indios de la Nueva España* un legado muy considerable acerca de las conversiones y las celebraciones de los días rituales (Potter, 222).

Adán y Eva o *Las tentaciones de Cristo* representadas durante la fiesta del Corpus de 1539 (114). Más tarde, algunos indígenas estudiantes del colegio de Tlatelolco también compusieron autos y comedias (siempre bajo la influencia y la corrección de los frailes que los adoctrinaban), como parece ser el caso de la obra de Agustín de la Fuente en 1607 (Manuel R. Pazos, 107).

Aracil Varón afirma que del mismo modo que sucedía en la metrópolis, el teatro mesoamericano se insertaba en “todo un complejo cuadro celebrativo” en el que la procesión y la misa eran los componentes esenciales de los festejos religiosos. El ejemplo más representativo de esta realidad serían los actos llevados a cabo en Tlaxcala el día de San Juan de 1538. Para esta ocasión, para una sola celebración, encontramos, en el orden respectivo, una procesión, tres representaciones teatrales, una misa, una última representación teatral durante la cual se realiza un bautizo real, terminando todo en un festejo con una comida. Estas celebraciones acompañadas de la teatralidad “sugieren un realismo y una integración y participación del público en la puesta en escena de estas representaciones que tienen importantes antecedentes tanto en la tradición peninsular como en la indígena” (1999: 260-261).

Después de estudiar la temática y las técnicas de puesta en escena que ya se empleaban en la tradición medieval europea (como la organización del espacio, el vestuario, los decorados, la tramoya y otros efectos especiales) los frailes adaptaron las piezas teatrales para el público indígena. A pesar de la intención de seguir a la letra los textos bíblicos, los franciscanos se dieron cuenta rápidamente que esto resultaba imposible (2011: 613). Como observa la autora, “los textos dramáticos [...] exigen una necesaria adaptación de ese texto supuestamente ‘inmutable’ que se busca transmitir” (2011: 626). Por ejemplo, en el *Sacrificio de Isaac*, la traducción en náhuatl no menciona que Agar es la concubina de Abraham, como tampoco se da a entender que Ismael es hijo de este último y hermano de Isaac. En *La destrucción de Jerusalén* se omite el episodio en el que las madres judías, desesperadas por el hambre, matan y devoran a sus hijos (Ricard, 2000: 82). Estas modificaciones ayudaban a orientar a los nativos hacia el abandono de

algunas costumbres y aceleraban la adopción de un nuevo comportamiento social, católicamente correcto.

Para que los naturales pudiesen entender con menor esfuerzo la doctrina cristiana, además de emplear actores indígenas y ofrecer representaciones en su lengua nativa, Robert Ricard explica que “los autos tenían una estructura en extremo rudimentaria: se representaban los hechos como debieron suceder en la realidad, sin rebuscamiento dramático: como que el fin era más bien instruir y edificar, que deleitar e interesar la imaginación” (2000: 81). Todo tenía que quedar claro con tan solo verlo. Por esta razón, los evangelizadores se preocuparon tanto por crear un escenario que cautivará y mantuviera la atención de los indios.

Del mismo modo que sucedía con los autos sacramentales, según Aracil las representaciones novohispanas se llevaban a cabo a través de dos tipos de decorados escenográficos, uno de disposición horizontal y otro de disposición vertical, que a su vez en algunas ocasiones se combinaban en una sola obra. Primero, la forma más común de organización de los escenarios, según Aracil, debió ser la disposición horizontal utilizando dos decorados relativamente próximos. Por ejemplo, para la *Adoración de los Reyes Magos* en Tlaxomulco se utilizó la puerta de la iglesia como el portal de Belén y la casa de Herodes estaba en el otro lado del patio; para *La predicación de San Francisco a las aves* (1538) había, por un lado, un peñón en el que podía predicar el Santo y por otro lado, un infierno; para *La caída de nuestros primeros padres* (1539) también se prepararon dos espacios nivelados, el Paraíso y la tierra. Cabe señalar que el ambiente recreado en este tipo de decorado no siempre se veía tan simplificado. En primer lugar, existían disposiciones horizontales mucho más complejas, como la puesta en escena de la *Comedia de los reyes* que habría sido representada con por lo menos seis escenarios y la *Destrucción de Jerusalén* que habría utilizado siete. Segundo, aunque con menor frecuencia, la disposición vertical de las tarimas también fue utilizada para algunas representaciones. La *Asunción de Nuestra Señora*, que fue descrita por Bartolomé de las Casas en 1538, se realizó utilizando dos escenarios, recreando una la tierra y el otro el cielo. En el momento culminante de la obra, la Virgen debía subir desde el primer tablado

hacia el segundo (1999: 269-270). Tercero, en algunas ocasiones se combinaban “espacios superpuestos”, es decir, se utilizaban el eje horizontal y el eje vertical en una misma obra. Tal es el caso para el *Sacrificio de Isaac* en el que el banquete organizado tuvo lugar sobre un primer escenario. Abraham y su hijo se encaminaron enseguida hacia otro (respetando la disposición horizontal) que simulaba la cumbre de un peñón para llevar a cabo el sacrificio. Además, “dos acotaciones evidencian que se hacía necesario un espacio superior para la intervención celestial”¹⁷ lo que confirma que también se utilizó, en la misma obra, la superposición vertical (1999: 271).

Si las técnicas de disposición escenográfica y los temas religiosos fueron directamente prestados de la tradición dramática castellana del siglo XVI no sin sufrir algunas alteraciones y acomodaciones, numerosos elementos artísticos puramente indígenas fueron integrados a las obras. Según Aracil, una buena parte del vestuario teatral fue propiamente indígena y el decorado natural fue predominante en la mayoría de las representaciones teatrales de evangelización en México. Este fue retomado de las celebraciones de los aztecas, durante las cuales, los más significativos elementos decorativos eran los adornos de rosas y plumas o los peñones artificiales llenos de animales y cubiertos de una abundante vegetación. Este tipo de montes ha sido señalado en obras como los autos de la tentación del Señor, los de San Jerónimo y San Francisco y los de Adán y Eva, por nombrar solo algunos (1999: 273-274). Según la autora la fusión de las dos culturas artísticas queda simbolizada en ese “árbol de la ciencia del bien y del mal” cuya fruta había sido “contrahecha de oro y pluma”¹⁸ (en Aracil, 1999:275). Además, los *cuadros de caza* que son un fenómeno propiamente prehispánico, a veces se representaban en el contexto de las celebraciones cristianas. Tal fue el caso, por ejemplo, en el día del Corpus en 1538, en Tlaxcala cuando un cuadro de caza siguió los cuatro autos principales que fueron presentados¹⁹ (Aracil, 1999: 288).

¹⁷ “Se abrirá el cielo: saldrá Dios Padre: se dignará hablar ...El cielo se cerrará.” (en Aracil, 1999: 271). (*Sacrificio de Isaac*, ed. De Paso y Troncoso, 26).

¹⁸ Cita tomada de los textos de Motolinía que describe *La caída de nuestros primeros padres* (1539) (Motolinía, *Historia*, I, cap. 15, 200).

¹⁹ “Y porque no faltase nada para contrahacer a todo lo natural, estaban en las montañas unos cazadores muy encubiertos, con sus arcos y flechas” (en Aracil, 1999: 288). (Motolinía, *Historia*, I, cap. 15, 194-195).

Los evangelizadores en Nueva España tenían la difícil tarea de transmitir en una nueva lengua un mensaje rebotante de ideas y conceptos cristianos que eran totalmente desconocidos por la civilización mesoamericana. En este contexto, el auto sacramental de carácter didáctico y popular que ya contaba con una tradición amplia en los territorios castellanos se convertirá en un modo más de evangelización. Sin embargo, en el ámbito novohispano, la labor resultará muy compleja, de manera que los frailes se verán obligados a acudir a numerosas modificaciones y ajustes de las obras ya existentes sin olvidarse de las costumbres originarias. En efecto, el primer teatro novohispano es el producto de la fusión de las dos culturas. Este episodio de conquista espiritual y evangelización en Nueva España se asemeja a otro que en 1549 se inició en Japón. Sin embargo, aunque tenemos noticias de que los padres jesuitas también usaron del teatro como una vía propagandística, a día de hoy disponemos de poca información sobre las piezas que elaboraron y representaron en tierras niponas. Los próximos capítulos de este trabajo estudiarán las circunstancias y el desarrollo del teatro católico en Japón, íntimamente relacionado con las representaciones dramáticas a las que nos hemos referido en este capítulo inicial.

2. Expansión ibérica en el siglo XVI: la evangelización de Japón

2.1 Creación y enfoque principal de la Orden jesuita

Para entender el enfoque y desarrollo de la Compañía de Jesús es necesario observar por lo menos dos elementos esenciales: su creador y las circunstancias en las que la Orden emerge. Como explica O'Malley, su fundador, Ignacio de Loyola, nace en el País Vasco, perteneciente a la Corona de Castilla, probablemente en 1491 en una familia de condición social favorable y recibe una educación digna de su rango. En un primer tiempo Ignacio fue soldado (1517-1521), defendiendo las fronteras castellanas entonces amenazadas por el rey francés Francisco I. Gravemente herido, abandona la carrera militar para abrazar la fe católica. Durante su breve estancia en Manresa (1521-1522) Loyola vive un periodo turbulento de dudas y de angustia. Después de haber experimentado algunas revelaciones místicas logra encontrar la vía piadosa que le conviene: decide ayudar a otros cristianos que necesitan orientación. En esta perspectiva compone lo esencial de lo que más tarde serán los *Ejercicios Espirituales*²⁰. El manuscrito contiene una descripción de sus experiencias inspiradas, según lo que afirma el autor, directamente de Dios y organizadas con el fin de ser útiles para sus futuros lectores (41-44). Hasta la impresión de las *Constituciones*²¹ en 1558-1559, este libro será el único documento auténtico relativo a la Compañía de Jesús (28). En su *Autobiografía* también Loyola hace alusión varias veces a su inclinación predeterminada a “salvar almas”. Por ejemplo, cuando menciona su intención de ir a Jerusalén con un grupo de compañeros, precisa que es con el objetivo de “y consacrer leur vie dans le service des âmes” y que si este plan no se puede realizar iría a Roma a ofrecer sus servicios al papa para dedicarse “à une plus grande gloire de Dieu et au bien des âmes” (en O'Malley, 48). Esta misma orientación

²⁰ Ignacio de Loyola compone este documento en 1521. Fue publicado en su forma casi definitiva en 1548. Se trata, en un primer tiempo, de una guía a través de la cual Loyola motivó a sus primeros seguidores. Además, los textos describen lo que significa ser jesuita y los comportamientos que habrían de ser adoptados por los miembros de la futura Orden. También fija los objetivos de los ministerios que la Compañía se compromete realizar. Según O'Malley es imposible entender a los jesuitas sin referirse a este libro (O'Malley, 15-16).

²¹ Dividido en diez partes, el libro es el corpus de leyes de la Orden, que además divulga las experiencias religiosas y pastorales que han vivido sus miembros y lo que se exige de los futuros jesuitas (O'Malley, 20).

formará el núcleo principal del objetivo de la Orden jesuita. La *Fórmula*²² de 1540 lo define de la manera siguiente: “la propagation de la foi et le progrès des âmes dans la vie et dans la doctrine chrétienne” (17). En realidad la Compañía de Jesús es oficialmente reconocida en 1540 por la bula *Regimini militantis Ecclesiae* del papa Paulo III (15). Su fundador es apoyado por otros nueve hombres²³ que conoció en la Universidad de París, en donde en 1535 se graduó con el título de *maître-ès-arts* (45-47).

Como ya sabemos, el nacimiento de la Orden coincide con la época de la Reforma y de la Contrarreforma católica. No cabe duda de que, como subraya O'Malley, su desarrollo fue enormemente influenciado por estas circunstancias de lucha espiritual y reorganización eclesiástica. Aunque muchos consideran que la Compañía fue originada para servir como una herramienta de la Contrarreforma, el autor insiste en ofrecer un matiz complementario que da una perspectiva diferente al asunto. Según este historiador, unirse a la lucha contra el protestantismo era inevitable, pero no indispensable para la existencia de la Orden. En efecto, el autor afirma que esta hubiera existido de todas maneras, con o sin el conflicto religioso, por supuesto teniendo un aspecto completamente distinto en los dos casos. Para hacer esta afirmación O'Malley se apoya en las escrituras de los primeros jesuitas. Por ejemplo, resalta el episodio en París cuando el “luteranismo” penetra la capital mientras que los futuros miembros de la Orden aun estudian ahí. Sin embargo, estos últimos no dejan notar en sus testimonios que atribuyan importancia alguna a este evento ni que lo relacionen con el proyecto de la futura Compañía. Tampoco en su literatura hablan de la “reforma” en el sentido luterano. Más bien, cuando utilizan el término preciso es para designar una mudanza o renovación espiritual (32-35).

Quizás la combinación de estos elementos (vocación de “salvar almas”, necesidad de propagar la fe católica debido al conflicto luterano) influyan, entre otros aspectos, en la

²² La *Fórmula* es lo que *La Regla* representa para las otras órdenes católicas. Se trata de un volumen en el que se expone la meta principal de la Orden y los ministerios que se deben cumplir para llegar a tener éxito (O'Malley, 16-17).

²³ El grupo que inició la Compañía de Jesús, encabezado por Ignacio de Loyola se compone de diez hombres: Francisco Javier, Diego Laínez, Pierre Favre, Alfonso Salméron, Simón Rodríguez, Nicolás Bobadilla, Claude Jay, Paschase Broët et Jean Codure (O'Malley, 23).

colosal expansión geográfica que desarrolla la Orden. En realidad, el tránsito constante de los miembros de la Compañía estará intrínsecamente ligado a sus deberes y obligaciones. El Papa Julio III aprueba, en 1550, a través de la Bula *Exposcit debitum*, la segunda y última versión de la *Fórmula del Instituto* en la que Ignacio de Loyola va a sentar las líneas rectoras de la Orden de Jesús. En esta, además de los tres votos de castidad, pobreza y obediencia²⁴, se añade un cuarto voto que requiere la disposición de ir a “cualquier parte del mundo”:

[...] hemos creído que será sumamente conducente que cada uno de nosotros y todos aquellos que en adelante harán la misma profesión, además del vínculo común de los tres votos, se obliguen con voto especial a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir inmediatamente, en cuanto estará de nuestra parte, sin tergiversaciones ni excusas, a cualquier parte del mundo adonde nos quieran enviar, o a los Turcos o a cualesquiera otros infieles, aún a aquellas partes que llaman Indias, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos (Ruiz Jurado, 391-392).

O'Malley subraya que los jesuitas se perciben, al modo de San Pablo, como apóstoles ambulantes, predicando de un lugar a otro la palabra divina (30-31). Dentro del grupo precursor de la Orden, el único que viajará fuera de Europa es el navarro Francisco Javier (35). En 1540, Loyola le envía junto con Simón Rodrigues (portugués) a la corte de Lisboa, donde el rey Juan III les esperaba con un plan bien determinado. Como subraya Martins, desde ya un poco menos de 50 años, los portugueses son, políticamente hablando desde la perspectiva europea, los dueños de los territorios de la Asia Oriental, incluyendo a China y Japón. El imperio luso goza de una exclusividad de navegación y comercio que recela del poder de la corona española (106-111). A cambio de este favor otorgado por la iglesia católica, Portugal se encargaba de asegurar la conversión de las poblaciones que desconocían o menospreciaban la fe cristiana:

O Padroado do Oriente foi formado durante a constituição do Império Temporal do Oriente. Naquele tempo o poder político português recebeu da Cúria Romana e aceitou a obrigação de propagar o cristianismo e assistir religiosamente os habitantes dos territórios abertos à sua expansão política; e ficou encarregado de escolher os missionários indispensáveis para a evangelização e o culto no Império, apresentar os clérigos suficientes para os benefícios eclesiásticos, construir e conservar os lugares

²⁴ Para más información sobre los tres votos y cómo se interpretaron y aplicaron en la Compañía, véase O'Malley, 489-500.

religiosos, fornecer objectos necessários para as cerimónias sagradas e sustentar as pessoas entregues à catequização e ao culto (Martins, 106).

En este contexto, el rey luso aspiraba a poder enviar a los miembros de la Orden a las tierras que se encontraban bajo el patronazgo portugués para predicar y extender el cristianismo. En efecto, en 1541, dejando a su compañero con otras labores en Portugal, en donde el rey juzgó imprescindible su presencia, Francisco Javier parte rumbo a las Indias acompañado de Martin Alonso de Sosa, virrey de las Indias y otro jesuita italiano llamado Paulo. Este es solo el principio de una red amplia y compleja de misiones que se extenderán prácticamente alrededor del mundo²⁵ (Alcalá, 1-2*).

Antes de acabar este apartado, cabe mencionar otro aspecto que forja el carácter de la Orden. En efecto, como precisa O'Malley, las raíces de la Compañía de Jesús emergen dentro de una mentalidad humanista, ya que en el grupo inicial que la fundó cada uno de los diez miembros fue marcado por esta corriente de pensamiento, aunque a niveles distintos, obteniendo una buena formación filosófica (30). Además, dos de los hombres más influyentes de la primera y de la segunda generación de jesuitas recibieron una educación humanista. El primero es Juan Alfonso de Polanco, que fue secretario general de la Orden y tomó parte activa en la redacción de las *Constituciones* además de otros numerosos cargos importantes. El segundo, su sucesor Jerónimo Nadal es el que más profundamente fue afectado por este movimiento intelectual (19-28). Buen organizador y orador, a diferencia de Polanco y del mismo Loyola que casi nunca abandonaron Roma, viajó incesablemente, enviado siempre en misión por toda Europa, y tuvo contacto personal con un gran número de miembros jesuitas. Según O'Malley, “[...] pratiquement tous les jésuites européens de l'époque l'ont rencontré et entendu” (26). La influencia del pensamiento humanista se reflejará más tarde en la misión japonesa iniciada por Francisco Javier, entre otros elementos en la convicción que tenían los misioneros de que los japoneses por su propia experiencia y razonamiento pueden llegar a la verdad cristiana sin necesidad de opresión ni de conflictos armados.

²⁵ Esta sección del documento de Alcalá (1575) no está numerada, por esta razón proponemos la presente paginación para facilitar la localización de las referencias.

2.2 Organización de la misión jesuita en Japón

A continuación veremos de qué manera los primeros jesuitas llegan a Japón y cómo organizan la evangelización en estas tierras. Señalemos en primer lugar que para entender los primeros tiempos de la misión es imprescindible insistir sobre dos figuras: por un lado, Francisco Javier, quien inicia y organiza el viaje hacia las tierras niponas y establece las líneas rectoras de la nueva empresa; por otro lado, Cosme de Torres, su sucesor al mando de la misión, que implanta el sistema de *acomodación* que los misioneros en Japón adoptarán de modo predominante.

Como explica Lisón Tolosana, Francisco Javier había obrado desde su partida de Lisboa en la India y el Sudeste asiático (Travancor, Pesquería y Coromandel). Su oficio de predicación se dirigía sobre todo hacia los comerciantes portugueses y hacia gentes incultas y vinculadas a ellos (13). En este caso, no podemos realmente hablar de una misión evangelizadora, pues la mayoría de su audiencia ya era cristiana o no ponía ninguna resistencia en serlo.

Desde estos territorios, el padre había oído de la existencia de las tierras niponas y de las condiciones favorables para la predicación que se ofrecían allá. En 1546 el jesuita pide al capitán Jorge Alvares, quien se preparaba para ir a Japón, que escribiera un informe en el que diera cuenta del modo de vida y de las creencias de los japoneses. Javier recibe el pedido el año siguiente y lo estudia con atención (11). Después de haber recogido suficiente información, el padre toma la decisión de organizar una misión evangelizadora en Japón. Para llegar a su fin, el navarro estuvo preparando rigurosamente su viaje, no solo buscando fuentes de información, sino también convenciendo a las autoridades de que se trataba de una empresa viable y merecedora de mucha atención, y tratando de reclutar personal para acompañarlo en su nueva misión. A través de dos cartas del año 1549 que Francisco Javier envió al padre Simón se pueden resaltar por lo menos dos elementos que explican su convicción de la viabilidad del proyecto y los argumentos a través de los cuales convence a las autoridades de concederle el permiso para obrar allá. Por una parte, decía contar con la predisposición natural de los nativos, sobre lo que se

le había informado en varias ocasiones. Al dar noticias de sus motivaciones para ir a Japón, explica Francisco Javier:

Por la información que me han dado de una isla de Japón, que está delante de la China doscientas leguas, o más, por ser gente de mucho juicio y curiosa de saber, así en las cosas de Dios, como de ciencia, según me dicen los portugueses que de aquellas partes vienen, y también unos hombres japoneses (Alcalá, 31-31v).

En otra ocasión, cuando ya está en camino, recibe algunas correspondencias de las que comenta: “También me escribieron que en aquellas tierras hay gran disposición para dilatarse nuestra santa fe, por ser la gente prudente, llegada a razón, y deseosa de saber” (Alcalá, 36v). Por otro lado, podemos hablar de un ambiente propicio que se había instalado gracias al comercio existente entre Portugal y Japón. Aunque hasta 1549 ningún misionero había llegado todavía a predicar a Japón, los habitantes, sobre todo los que vivían cerca de los puertos, ya tenían contacto con los portugueses, que desde 1543 habían descubierto la existencia de la isla y habían establecido un contacto comercial con los japoneses. En una carta los portugueses le aseguran que “un gran señor de aquella tierra quería ser cristiano: y que para este fin enviaba un embajador al gobernador de la India, pidiéndole algunos padres, que le declaren nuestra santa fe” (Alcalá, 36v). En otra ocasión, se le cuenta que unos comerciantes lusos, estando aposentados en una casa que los nipones creían habitada por el demonio, pusieron cruces alrededor de esta para deshacerse de las criaturas malignas y según las noticias que circularon, tuvieron éxito. Este suceso tomó tanta importancia que “después que los portugueses pusieron cruces en aquella casa, hicieron lo mismo los de la tierra: de modo, que por todas aquellas partes ponen cruces en las casas” (Alcalá, 36v).

A pesar de la firmeza de la idea que se había hecho Francisco Javier de Japón, no disponía de las herramientas necesarias para llevar a cabo su intención de ir a predicar por estas tierras. Entre otros obstáculos mayores podemos destacar la frontera lingüística, la falta de un amplio personal que le siguiera y el no tener quien le recibiera una vez llegado a su destino. Según Lisón Tolosana, esta situación cambia en 1547 cuando Javier conoce a Angiro, un japonés que, perseguido por la justicia por el asesinato de un hombre, había partido hacia las Indias en búsqueda de protección. En el mismo año,

Cosme de Torres, capellán del virrey de Nueva España, que había participado en una expedición iniciada por Ruy López de Villalobos, se hallaba por azar en Amboino en el mismo tiempo que Javier, y fue así como los dos hombres pudieron conocerse. Cosme de Torres quedó impactado por la personalidad del jesuita y no tardó en decidir seguir sus pasos. De este modo, Angiro (bautizado en Goa como Paulo de Santa Fe) y Cosme de Torres entran en la Compañía de Jesús y, dos años después, acompañan a Javier, embarcando en el junco de un pirata chino llamado Awan rumbo hacia Japón (10-11). En suma, seis hombres emprenden la aventura del Extremo Oriente: el padre Francisco Javier (navarro), el padre Cosme de Torres (valenciano), el hermano Juan Fernández (cordobés), junto con tres japoneses (Paulo de Santa Fe y dos criados) (Cooper, 36). Como subraya Lisón Tolosana, el viaje resulta una “gesta inicial netamente hispana” a pesar de que la misión está oficialmente dirigida en territorios apatrocinados por la corona portuguesa (35). En estas circunstancias, casi diez años después de su partida de Europa, en 1549 Francisco Javier llega a Japón con la determinación de crear allí una comunidad cristiana.

Cooper relata que en esta época el país se encuentra en una situación de inestabilidad en todos los planos. El poder central está en decadencia desde varios siglos. Puede decirse que había empezado a debilitarse desde el siglo IX con el ascenso de la familia Fujiwara, que llegó a controlar las riendas del gobierno político y dirigir el país. Como relata el autor “[...] the emperor was gradually reduced to being a ruler in name but not in fact” (17). En efecto, la monarquía o el imperio persisten, pero sin ningún poder efectivo. En los siglos siguientes, el clima político se desestabiliza, con diferentes familias que se disputan el poder y la sucesión. En el siglo XV, guerras, hambruna y miseria dejan al país en irremediable desorden. Este definitivo desmantelamiento del poder central desembocará finalmente en lo que se denomina el Período *Sengoku* o “periodo de los estados en guerra”. Según los críticos este período se extiende desde la última década del siglo XV hasta finales del siglo XVI. Durante esta época, que coincide con la llegada de los jesuitas, los *daimios* (señores feudales) tenían un poder absoluto en sus dominios y se hacían la guerra incesablemente para incrementar sus territorios y poderío. Los 66 reinos nipones rivalizaban constantemente.

En el plan espiritual, en Japón se practicaban otras religiones muy distintas de la doctrina católica. Además del sintoísmo (culto a las divinidades nativas), el budismo introducido desde mitades del siglo VI tomaba un lugar preponderante (16-18). Los dirigentes espirituales de las numerosas sectas budistas defendían celosamente su posición y rango. Instalados desde siglos, tenían un poder político y un particular interés en preservar a sus discípulos, de cuya limosna subsistían. En una de sus cartas, cuando la misión ya había avanzado y dado resultados, Luis Froys declara asombrado: “[...] nos dio buena materia de loar a Dios, [...] por ser su santísima pasión celebrada y ensalzada en tierra de tantos idólatras, y adonde el demonio es tanto adorado” (Alcalá, 212v). En el momento de llegada de los jesuitas, el budismo estaba en un periodo de debilidad y disputas armadas tenían lugar entre las sectas rivales continuamente (Cooper, 19). En un principio los misioneros creyeron que esta situación de desorden político y espiritual podía resultar una ventaja para la misión, pero pronto se darán cuenta de que en tales condiciones se verán forzados a migrar de un lugar a otro con mucha frecuencia: en numerosas ocasiones serán expulsados, perseguidos y hasta verán sus vidas amenazadas.

2.3 Los primeros tiempos de la misión

En las Indias Francisco Javier tenía una experiencia misionera que difiere drásticamente de la que le esperaba en Japón. En efecto, como explica Cooper, desde 1510 Afonso de Albuquerque captura Goa e instala allí una base comercial y militar. Este lugar se convierte para los siguientes cuatro siglos en el centro del imperio portugués en Asia. Al año siguiente es el turno de Malaca, que se convertirá en base de depósito para el comercio de las especias y para los barcos portugueses que atravesaban el Océano Índico (21).

Además de poder contar con el apoyo luso, su oficio se dirigía la mayor parte del tiempo, como ya hemos mencionado en este capítulo, hacia los portugueses mismos o hacia nativos relacionados con estos últimos. En Japón, Javier se encuentra con una población culta, al menos entre los *bonzos* (monjes y guías espirituales) y en las cortes de los señores feudales, ante la cual es necesario aportar pruebas lógicas y muy persuasivas

para ganarse su confianza. Esta nueva situación no parece importunar al padre, quien según el autor tenía un plan de acción diferente a la organización reglamentada y rígida que normalmente debía seguir una empresa de esta envergadura²⁶. Francisco Javier llega a la conclusión de que los nipones son la gente más razonable con la que había tratado hasta entonces, por lo que bastaba discutir y razonar con ellos para lograr una conversión fructuosa (18). El navarro se niega firmemente a la idea de conquista militar que en su opinión no correspondía a su deber misionero. Según Lisón Tolosana, “no quiere lanzas ni espingardas ni coerción institucional ni imposición de costumbres; su pensamiento es mucho más sofisticado: quiere ganarles pacíficamente, por convencimiento libre y aquiescencia personal, quiere convencerles por la sola fuerza de la razón” (13-14).

Este enfoque que propone Javier y que su sucesor Cosme de Torres sigue al pie de la letra dará lugar a un método de evangelización basado en la acomodación y el diálogo con el Otro. Sin embargo, el encuentro entre Oriente y Occidente, aunque no fue motivado por un enfrentamiento armado, puede definirse como ambiguo y conflictivo. En efecto, aunque en algunas ocasiones japoneses y europeos actuaban en alianza (sea por conversión y verdadera fe de algunos o por intereses comerciales de otros), numerosas veces los padres jesuitas serán percibidos como rivales y enemigos por los locales y, como hemos dicho, serán acusados de todo tipo de delitos, perseguidos y amenazados. Basta con leer algunos de sus testimonios para convencerse de esta realidad²⁷.

¿Ahora bien, en concreto qué medidas tomaron los primeros jesuitas en Japón para penetrar la cultura nipona y posibilitar el éxito de su empresa? Las primeras conversiones parecen haber sido iniciadas en el seno del círculo íntimo del lego Paulo de Santa Fe. En efecto, poco después de su vuelta al país natal, el seglar convirtió a su familia y a algunos de sus amigos a la nueva religión. En su primer escrito desde Japón el padre Francisco Javier describe este suceso del modo siguiente: “[...] fuimos recibidos del capitán y alcaide

²⁶ Véase también sobre este punto Cooper, 38.

²⁷ Para consultar varios ejemplos que ilustran las tensiones entre los *bonzos* y los cristianos véase las *Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesus que andan en los reynos del Japon escribieron a los de la misma Compañía, desde el año de 1549 hasta el de 1571*. Alcala: Juan Iñiguez de Lequerica, 1575, 122v-150v.

y de todo el pueblo con mucho amor. Pablo nuestro buen compañero, se dio tan buena maña en predicar de día y de noche a sus parientes, que ha convertido a su madre, mujer e hija, parientes y otros conocidos, que ya están bautizados” (Alcalá, 46v). Con todo, esta pequeña inserción en la cultura japonesa no es suficiente para arrancar un movimiento de conversiones masivas. Al principio, el proceso es lento y exige muchos esfuerzos. Al igual que en Nueva España, la tarea primordial de los primeros misioneros será estudiar las costumbres, las creencias y la lengua de los nipones. Como apunta Lisón Tolosana, y como es lógico suponer, crear una relación de enseñanza e intercambios resultaba muy difícil por la barrera lingüística que existía entre las dos culturas.

Aunque con la ayuda de Angiro y de Juan Fernández, quien había aprendido rápidamente el japonés, Francisco Javier lograba bien que mal dialogar con algunos nativos, pronto se dará cuenta de que necesita nuevas herramientas para progresar en la propaganda religiosa. Para acelerar el proceso de predicación y para evitar algunos errores de interpretación²⁸, además de ordenar el aprendizaje del japonés para todos los misioneros que estaban en la isla, en el invierno del mismo año de su llegada, el navarro hace redactar un texto en japonés en el que relata la creación del mundo, la encarnación de Jesucristo y describe los mandamientos y el juicio final (22-23). Además, como ya sabemos, la estrategia misionera consistía ante todo en aprender sobre el Otro. Lisón Tolosana relata que según Javier lo más importante es crear situaciones propicias al diálogo lo que al mismo tiempo les proporcionará un primer terreno de intercambio cultural. A su llegada a Kagoshima los jesuitas se encuentran con una ciudad rebotante de templos (que servían al mismo tiempo de colegios) entre los cuales se encontraba el conjunto Fukushoji al que pertenecía Angiro. Francisco Javier aprovecha astutamente esta situación para entrar en los monasterios en donde según él era pertinente hacer amistades y conversar, aprender, preguntar y plantear una “situación locucionaria para conseguir inicialmente un movimiento de ideas en miniatura” (23). De este modo el jesuita crea relaciones íntimas con personajes de un cierto rango o importancia. Entre

²⁸ Por ejemplo, el famoso error que Francisco Javier cometió hablando de Dios utilizando el término *deusu*, muy próximo a *daiuzo*, que en japonés significa “gran mentira” (Lisón Tolosana, 22), lo que fue aprovechado por sus contrincantes para ridiculizarlo.

estos, contaba con la amistad del anciano Ninxit, con la del monje administrador del monasterio llamado Tonko Shunka, y con la del abad de Unshu.

El navarro había logrado despertar la curiosidad y el interés en sus nuevos interlocutores que estaban deseosos de oír las nuevas que este traía. Viendo los resultados fructuosos de estas frecuentaciones, el padre elabora una nueva regla en el seno de la misión: en el futuro todos sus miembros estudiarán las doctrinas budistas y sintoístas en los monasterios con los *bonzos*. Una fusión con lo extranjero que según Lisón Tolosana es innovadora y va más allá del simple aprendizaje de las creencias locales que eran necesarias para cualquier misionero que quiere debatir e introducir una nueva religión (23-26). Los monasterios eran solamente uno de los sitios que frecuentaban los jesuitas. En realidad, estos trabajaban incesablemente a cualquier hora del día o de la noche: recibían curiosos en la casa y respondían a sus interrogaciones o debatían sus argumentos; en otras ocasiones iban en casas de personajes importantes de los que recibían la invitación (29); y en los momentos de menor demanda estaban en la calle, en las plazas públicas o cualquier otro lugar propicio a la predicación (48-49).

Mientras que Francisco Javier se desplazaba continuamente, acompañado de Juan Fernández, Cosme de Torres acompañado de Paulo de Santa Fe tiene que encontrar su propio modo de dialogar con los nativos. Su actitud y estrategia son decisivos para el desarrollo de la misión ya que cuando en 1551 Francisco Javier se va del país deja la dirección de la misión a su cargo, posición que este ocupará hasta su muerte en 1570 (35). El nuevo director conserva las ideas principales que Francisco Javier había implantado: obrar pacíficamente a través del intercambio discursivo. Sin embargo, Cosme de Torres va más allá del diálogo teórico, pone en marcha un diálogo tangible, perceptible y corporal. Con el tiempo desarrollará un sistema de *acomodación* en el cual los misioneros se incorporan al pueblo japonés mediante la adopción de las actitudes y costumbres de los locales (sus hábitos alimenticios, su vestuario, sus modos de saludar o despedirse, etc.). Mientras que Francisco Javier se dirigía sobre todo a los monjes budistas y estaba convencido de que con argumentos lógicos a través de un trabajo intelectual podría desarrollar un movimiento de conversión exitoso, Cosme de Torres estaba convencido de

que en primer lugar es necesario ganarse la confianza de los naturales (tanto dirigentes como el pueblo en general) y dejarles que ellos solos se acerquen a los misioneros. Según él era necesario no solamente intercambiar ideas teológicas, sino infiltrarse en la cultura japonesa, imitar a los locales y sus dirigentes espirituales y de este modo infundir un sentimiento de familiaridad, de cercanía con el Otro. Como apunta Lisón Tolosana “[...] aunque también se daba cuenta de lo difícil que era ‘a qualquer portugues, comer, vestir e dormir como os japoes’ [...] creía que esta adaptación corporal era necesaria para familiarizarse con el nuevo medio y prepararse para ulteriores adecuaciones” (38). De esta manera, los participantes en la misión que empezarán a llegar desde 1552 van a aprender los modos de cortesía y los hábitos y comportamientos de los naturales que además tendrán que adoptar para ganarse la apreciación y el respeto de los japoneses. Por ejemplo, en una carta de 1559 el padre Gaspar Vilela (un padre portugués) explica que debe rapar su pelo y su barba, vestir de seda y adornarse el cuerpo al modo que lo hacían los religiosos de las sectas locales. Además, tenía que observar la manera de pregonar de los *bonzos* y posteriormente imitarlos en su predicación. Lisón Tolosana añade que este “[...] en su sermonear por las calles y plazas de la capital del reino aparece como un bonzo que predica una nueva doctrina”. Almeida también confiesa que debe raparse y predicar a modo de los guías espirituales japoneses (41-42).

El mejor ejemplo de la amplitud de este sistema de *acomodación* es el mismo Cosme de Torres. Aunque tenía problemas de salud, no comía más que arroz, algunas yerbas y semillas (como los *bonzos*), según lo que cuenta Barreto en una de sus cartas. Además conocía las costumbres locales, recibía a los personajes importantes con la cortesía que estos se esperaban, les ofrecía platos típicos, conocía la música que les agradaba, etc. A través de la adopción de estos nuevos códigos de conducta y costumbres el padre tenía a la vez la astucia de introducir su propia cultura y combinarla con la japonesa (38-39). Dentro de este sistema de *acomodación* y entre varios modos de propaganda religiosa se promueven las actividades artísticas y, en lo que interesa este trabajo, las representaciones teatrales como un medio más de evangelización. Por supuesto, como

reflejo de este método de adaptación el drama misionero en Japón estará marcado por la combinación de elementos dramáticos y festivos prestados de ambas culturas.

2.4 Evangelización y teatro

Como precisa Javier Rubiera en su artículo *Un episodio de transculturación: para un estudio del teatro misionero ibérico en Japón*, el teatro de catequesis castellano y el teatro de evangelización en Nueva España, además de relacionarse porque el segundo es una extensión del primero, siendo ambos vehículos de propaganda religiosa, tienen otro vínculo común. En efecto, en ambas ocasiones, el fenómeno ha sido estudiado y documentado con rigor en trabajos ya muy numerosos y detallados. En el primer caso, nos ha quedado el testimonio del *Códice de autos viejos* que reúne una gran cantidad de obras que han sido ampliamente analizadas por la crítica. El segundo, catalogado como un fenómeno de “intercambio y de adaptación cultural”, ha sido considerado e investigado con rigor especialmente en los últimos treinta años. Como explica el autor, el género teatral que se desarrolló en Japón en el contexto de la evangelización se asemeja enormemente al que tuvo lugar en Nueva España. Del mismo modo que ocurrió en México, en Japón los temas y relatos católicos se adaptarán a la cultura nipona para crear un nuevo arte dramático lleno de particularidades e innovaciones inspirado en los primitivos autos españoles del tipo de los que aparecen recogidos en el *Códice de autos viejos*. Sin embargo, este teatro misionero japonés aún no ha sido analizado de modo sistemático y detallado (202-203).

El mismo investigador ofrece un resumen de las características generales de este tipo de teatro, según la información recopilada hasta ahora. En primer plano, destaca la importancia de percibir estas representaciones teatrales (denominadas “representaciones”, “misterios”, “pasos”, “autos”, etc.) como parte de una “noción de ‘teatralidad’ más amplia” que se compone de ritos, liturgia, ceremonias, procesiones, recibimientos, entradas, danzas y cantos. En segundo lugar, este teatro está relacionado con el calendario cristiano y particularmente con los ciclos de Navidad, Epifanía y Pascua de Resurrección. En tercer lugar, se pueden notar diferentes etapas en el desarrollo de

las piezas dramáticas misioneras en Japón. El periodo más importante de producción teatral fueron los años 60 y 70. Además, el director de la misión tiene un papel importante en el progreso del arte dramático evangelizador en Japón. De este modo, Cosme de Torres, que promovió el sistema de *acomodación*, probablemente estuvo muy inclinado a la idea de un arte que combina elementos de ambas culturas. Su sucesor Francisco Cabral tiende a limitar esta fusión cultural y probablemente no favoreció su desarrollo. En realidad, existía un conflicto interno y externo de la Orden en el que se discutía la legitimidad y pertinencia de los métodos de adaptación que aplicaba Cosme de Torres²⁹ (209).

No tenemos noticias del momento exacto en el que el teatro misionero apareció en Japón. Ya sabemos que en el caso de Nueva España, el que inició la combinación de las formas de celebración indígenas con las europeas fue Pedro de Gante. En el caso de Japón, podemos apoyarnos en los estudios de Leims, un investigador alemán que estudió el arte dramático (Kabuki) del siglo XVI y XVII en Japón y elaboró una tabla en la que recopila todas las alusiones a celebraciones y representaciones dramáticas misioneras que pudo encontrar durante su investigación. A partir de esta podemos concluir que ya desde 1552 aparecen unos primeros intentos de atraer la atención de los nativos a través de ceremonias religiosas. En efecto en Yamaguchi, para la fiesta de Navidad de este año se elaboró una recitación en la iglesia que fue interpretada por Juan Fernández y un niño japonés. En 1554, en la misma ciudad, esta vez en la casa de un japonés aristócrata se interpretó una lectura o recitación con roles distribuidos. Los protagonistas esta vez fueron el hermano Melchor y un noble japonés. Los temas abordados según Leims fueron Adán, el fin del mundo, las siete Épocas, el arca de Noé, la destrucción de Sodoma, etc. Además de estas “recitaciones”, el autor señala coros de antífonas, presentaciones litúrgicas y procesiones. Se puede notar un progresivo acercamiento a la teatralidad ya al modo del que la entendemos hoy en día, compuesta no solo de coloquios, sino de gestos, vestuario y otros efectos como la música, por ejemplo, que como ya sabemos desde la

²⁹ Para más información sobre el conflicto relacionado con el método de acomodación de Cosme de Torres véase Lisón Tolosana, 44-46.

tradición teatral ibérica tiene un papel muy importante en el drama. Es en 1560 cuando aparece la primera referencia explícita de una función o *representações*, como precisa Leims. Esta tuvo lugar en Bungo para la fiesta de Navidad de este año y fue representada por cristianos japoneses. Se abordaron los temas de la tentación de Adán, la expulsión del paraíso, el juicio de Salomón y la adoración de los pastores (1-2). Leims define esta primera representación como “real”. Según él, Bungo o más precisamente Funai, en donde los padres gozaban de la protección y el apoyo del *daimio* Otomo Sorin Yoshige, es el lugar en el que se desarrollaban todas las actividades artísticas misioneras (Leims, 10). León Bourdon también parece apoyar la idea de un teatro que de una sucesión de monólogos (cantados o recitados) progresa a diálogos antes de realmente llegar a un “*jeu des acteurs*”. Al igual que Leims, el autor sitúa su primera referencia al arte dramático en la celebración de Navidad en 1560 en Funai (361-362), dato que además coincide con los resultados de la presente investigación.

No tenemos ninguna noticia de la fuente textual de la que disponían los padres para llevar a cabo sus obras. No conocemos hasta la fecha de hoy ningún documento de apoyo o ninguna referencia concreta a un texto escrito. Sin embargo, como acabamos de mencionar, Rubiera considera que se trata de un teatro que posiblemente fue inspirado de los autos viejos castellanos, como en el caso de la Nueva España. Entre otras razones, un aspecto revelador es el hecho de que los primeros jesuitas son españoles y portugueses, estando los primeros (Cosme de Torres y Juan Fernández) a cargo de la misión hasta 1570, es decir, durante el periodo de mayor producción de teatro misionero en Japón. León Bourdon por su lado afirma que los padres jesuitas se inspiraron de las representaciones que tuvieron lugar en Europa:

Le contenu spirituel de ces spectacles, aussi bien de Noël que de Pâques, était puisé à la source encore vive des mystères du Moyen Age. On sait le magnifique développement que, depuis le XI^e siècle, avait pris le *Drame des Rois*. On sait également la durable popularité, dans les pays ibériques, de la procession de l’aube de Pâques (363).

Aunque el autor menciona “los países ibéricos” y la importancia de sus procesiones, este no parece insistir en el origen propiamente castellano de estas representaciones. Más bien ofrece una observación generalizadora hablando de los misterios europeos de

la Edad Media. Considerando los elementos que apuntan hacia los autos viejos castellanos como primer recurso para los jesuitas en Japón, quizás sería imprudente hablar de misterios en este contexto. Como ya hemos visto en el primer capítulo, varios especialistas (Hermenegildo, Wardropper) se ponen de acuerdo en la originalidad del auto castellano en comparación con las otras representaciones de carácter religioso que se desarrollaron desde finales de la Edad Media en la área románica y, por lo tanto, se niegan a incluirlo en la categoría de los misterios medievales, que abarca las demás representaciones religiosas europeas de la tardía época medieval.

La Compañía de Jesús es una pieza clave para entender el arte dramático que se desarrolló bajo la supervisión de sus miembros durante el periodo de evangelización en Japón. Por un lado, estos iniciaron y organizaron la misión en tierras niponas y fueron los únicos católicos en obrar allí hasta los años 1590. Por otro lado, los jesuitas dejaron un enorme inventario de cartas, mayoritariamente conservadas en los archivos de Roma, pero también publicadas ya en el siglo XVI en numerosas ocasiones y lenguas. Gracias a estas cartas podemos recuperar muchos elementos sobre las circunstancias concretas de la evangelización, las dificultades para llevarla a cabo y los diferentes métodos empleados. Más adelante, en el capítulo cuarto, se tomará en cuenta esta correspondencia para observar particularmente de qué modo se plasma en ella la celebración de fiestas y de representaciones escénicas en Japón. Pero antes de abordar esta cuestión nuclear de nuestro trabajo, es conveniente introducir unas observaciones sobre la importancia de la circulación epistolar en la Compañía, fuente principal para el estudio del teatro de evangelización en Asia.

3. Las cartas jesuitas

3.1 Las cartas: elemento clave de la Compañía de Jesús

La Orden jesuita necesitaba, para poder dirigir las misiones con eficiencia, mantener los lazos entre los miembros dispersos por diversas partes del mundo y el centro situado en Roma: entre otros métodos de organización, una comunicación vigorosa y sostenida era indispensable (Palomo, 59). Recordemos que en la época el medio de telecomunicación más común en Europa era la correspondencia escrita. Estas circunstancias obligaron al general de la Compañía a insistir en la importancia de las misivas y componer una serie de reglas muy precisas alrededor de este asunto. Como afirma Cretineau-Joli, en las *Constituciones* se recoge que a los miembros de la Compañía “les está recomendada la más activa correspondencia entre el general y los provinciales para que pueda conocer aquel lo que pasa á cien leguas, y aun á mil, como si estuviese en el mismo sitio” (52). Se determina entonces que los intercambios deben sostenerse a través de múltiples hilos superpuestos a distintos niveles de comunicación. Por ejemplo, según explica Hoyos Hattori, en cada provincia, cada colegio o residencia jesuita tenía la obligación de escribir a su provincial. Este a su turno tenía la doble tarea de informar, por un lado, a los colegios y casas de su provincia de lo que ocurre en cada uno de ellos y, por otro lado, al general de la Orden. El general, por su parte, debía informar a cada provincia de lo que ocurría en las demás. De este modo, desde la segunda mitad del siglo XVI una enorme cantidad de cartas dentro de la red jesuita va a circular desde lugares tan remotos y disímiles como la India, China, Japón, Perú, Paraguay y Brasil (2016: 52-53).

Además de mantener la Orden unida y ayudar a estructurarla, las misivas tenían otro propósito. En efecto, como señala Hoyos Hattori, serán un instrumento de “fortalecimiento institucional” y de edificación (2015, 91). Por una parte, la joven Compañía precisaba construir una identidad alrededor de la cual atraer nuevos reclutas a quienes, a la vez, había necesidad de enseñar en qué consistía ser jesuita, cuáles eran los objetivos comunes y también cómo perseverar en sus compromisos. Según O’Malley, esta era una meta bastante compleja e “Ignace et ses plus proches collaborateurs sont

parfaitement conscients que l'idéal, le but et le style de la Compagnie ne se communiquent pas automatiquement: un effort adéquat et soutenu peut seul y parvenir" (95). Además, como ya sabemos, en los primeros años, los jesuitas disponen de solamente dos obras principales que apoyaban su trabajo de solidificación y enseñanza: los *Ejercicios espirituales*, que se publicaron oficialmente en 1548 y las *Constituciones* que siguieron inéditas hasta 1559. Esta situación explica la "[...] particulière insistance accordée par les Constitutions à la correspondance, perçue comme un moyen d'obtenir 'l'union des cœurs'" (95). Las misivas tenían entonces el propósito de servir como fuente de información que ofrece ejemplos y referencias a los jesuitas, a modo de un manual escolar edificante. Por otra parte, muy pronto la perspectiva de edificación se extenderá a una escala mayor, desbordando los simples límites de la institución. Efectivamente, aunque las epístolas fueron destinadas en un primer tiempo únicamente a una circulación interna, pronto la Orden jesuita reconoce su valioso poder edificante y se propone compartirlas con todos los creyentes. Los manuscritos serán editados y publicados en diferentes ediciones por toda Europa y a veces distribuidas sin ningún costo como fue el caso de la colección de Coimbra (1570), según lo que afirma Lash (675). Este proyecto, aunque muy exitoso, atraerá nuevas complicaciones de gestión y reorganización en el seno de la naciente institución.

3.2 Recopilación y publicación

Como explica Lash, los jesuitas empezaron a publicar colecciones generales de *Cartas de India* en Italia menos de una década después de la llegada de Francisco Javier a Japón y el número de las que procedían de tierras japonesas incrementaba cada año. Las misivas niponas, hasta por lo menos el fin del siglo XVI, ocuparon más espacio en las ediciones impresas que las de cualquier otro sitio de los países asiáticos. En su mayoría, fueron compuestas en español o en portugués y traducidas y publicadas, además de en estas lenguas, en italiano, veneciano, latín, francés y alemán³⁰. Algunas de las más tempranas

³⁰ Aproximadamente la mitad de los volúmenes de cartas que fueron publicados antes de 1580 estaban compuestos en italiano y veneciano (Lash, 674).

publicaciones (por ejemplo, los *Avisi particolari* para 1556, 1557 y 1558) se imprimieron en la imprenta *Casa della Compagnia di Jesu* en Roma. Similares ediciones se difundieron desde 1559 hasta 1568 por la imprenta *Tramezzino* en Venecia. Poco a poco se elaboraron compilaciones traducidas en otras lenguas y se extendieron por el resto del continente.

Desde muy pronto, la circulación de este tipo de colecciones fue abundante en la Península Ibérica. La ciudad de Coimbra tenía una particular importancia en la difusión de las cartas editadas y a veces sus publicaciones aparecían al mismo tiempo que las de Italia. Por ejemplo, así sucede con la misiva de Francisco Javier, escrita en Kagoshima en 1549 que aparece en 1552 en Italia y también en el mismo año en Coimbra en español en la colección general *Cartas de India*. En 1565 se publica de nuevo en la misma ciudad y en español la primera edición de epístolas exclusivamente relacionadas con Japón, incluyendo 36 piezas, empezando con el texto de Yajirō del año 1548 y terminando con la correspondencia de 1563.

En 1570, también en esta localidad aparece la primera de las mejores ediciones de la colección *Cartas de Japón*, conteniendo 82 misivas en portugués que dan informes desde Francisco Javier hasta el año 1566. En Alcalá en 1575, se edita una versión de esta en castellano que se extendía, esta vez, hasta el año 1571. Hasta finales del siglo no se publicaría otra compilación de tal importancia y calidad. Sin embargo, en 1598 aparece la versión más completa de los documentos epistolares nipones editada por Manoel de Lyra, arzobispo de Évora. En esta hay 213 piezas en portugués incluyendo muchas que ya habían aparecido en las ediciones anteriores, pero valorada por contener misivas redactadas en años posteriores a 1571 (Lash, 674-677). En nuestros días es de gran importancia la obra de Juan Ruiz-de-Medina, titulada *Documentos del Japón*. Se trata de una edición crítica compuesta en dos volúmenes: el primero, publicado en 1990, contiene cartas desde 1547 hasta 1557 y el segundo, publicado en 1995, se extiende desde el año 1558 hasta 1562. El gran trabajo de Ruiz-de-Medina es particularmente valorado por ser la más fidedigna de todas las ediciones de cartas jesuitas de Japón, ya que, como observaremos en el último capítulo de este trabajo, reproduce los textos exactamente como habían aparecido en los originales de los autores o en las primeras copias

conservadas. Este elemento es de gran valor porque, como veremos a continuación, la multiplicación de impresiones de las ya numerosas misivas llevará inevitablemente a una alteración de las relaciones escritas jesuitas.

3.3 Contenido y alteración

Es lógico suponer que una circulación masiva de información que dispare en diferentes direcciones y es destinada a un gran número de receptores encuentre algunos problemas de coherencia y deformación del mensaje primitivo debido a circunstancias aleatorias. Sin embargo, cabe mencionar que en las cartas jesuitas que fueron publicadas, otros factores menos azarosos contribuyeron a estas alteraciones, que son muy obvias cuando se compara el contenido de las diferentes publicaciones. En efecto, para llevar a cabo el plan edificante y apoyar las causas de la Contrarreforma a través de las misivas, los dirigentes de la Orden jesuita debían tener en cuenta tres grandes grupos de audiencia y asegurarse de satisfacerlos simultáneamente. El primero, y como afirma O'Malley el más importante, es el círculo interno de la Compañía. Los estudiantes jesuitas podían gozar del carácter edificante de la correspondencia y descubrir el modo en el que tendrán que cumplir sus deberes en el futuro. Por esta razón, convenía no divulgar información que podría confundirles en su joven e inexperimentado juicio (24). El segundo, y el de mayor alcance es el gran público, es decir toda persona que quería informarse sobre las obras de los jesuitas ante los cuales la imagen de la Orden debía conservarse impecable. El tercer grupo eran las autoridades eclesiásticas. En una de sus cartas a Pedro Fabro del año 1542, Ignacio Loyola explica la incomodidad que tuvo con unos cardenales por causa de los textos compuestos con descuido:

[...] que aun estos días me ha acontecido, que me era necesario, ó mucho conveniente, mostrar unas cartas de dos de la Compañía á dos Cardenales que habían de proveer cerca lo que me escribían, y porque en las cartas venían cosas impertinentes y sin orden, y no para mostrarse, me hallé en harto trabajo en mostrar en parte y en cubrir en parte (del Horno, 236).

La triple dimensión del proyecto apostólico exigía un examen laborioso que provocará que múltiples modificaciones se apliquen a los textos originales con el fin de adaptarlos a

todo tipo de público. De este modo, como afirma Hoyos Hattori, una serie de reglas y restricciones relativas al contenido, a la composición y a la divulgación de las misivas serán elaboradas desde los primeros tiempos de la Compañía (2015, 92). Leims al buscar información relativa al teatro misionero de la época, apoyándose en los manuscritos originales y en la edición de Évora (1598) llega a la conclusión siguiente:

[...] el carácter edificante del género barroco «Literatura misionológica» hizo que en los editores se operaran considerables alteraciones del contenido y que los relatos se limitaran a la persecución de los cristianos, a la cual ellos se veían cada vez más expuestos. También es preciso percatarse de que estas «cartas anuales» eran empleadas principalmente como método en favor de la Contrarreforma; todo cuanto se alejaba de este objetivo fue descartado. Además, ciertas libertades que se tomaba el traductor disminuían el grado de fiabilidad (7).

El autor subraya tres importantes factores que promovieron la modificación de los textos publicados: su carácter edificante, su utilidad en la Contrarreforma que exigían la selección de temas pertinentes y la adaptación que los editores realizaban, permitiéndose cambios y reducciones textuales. Por una parte, los organizadores de la Orden jesuita se encargaban de “mejorar” los textos epistolares que recibían para que pudieran servir a su plan de edificación y ser de utilidad para la causa reformista. En efecto, la Compañía poseía su propio sistema de modificar y rectificar las cartas que circulaban entre jesuitas antes de exponerlas a un público más vasto. El mismo Ignacio de Loyola, de nuevo en su correspondencia del 1542, apenas dos años después de la creación de la institución ignaciana, escribe lo siguiente:

[...] y si las copias que os envié de los otros os parecieren para alguna orden, y no superfluas, esto es, con mucha y mucha pérdida de mi tiempo, en sacar lo que es edificación, y en poner y postpoder las mismas palabras, cortando y quitando las impertinentes, por daros á todos placer en el Señor nuestro, y edificación de los que las oyeren de nuevo (Del Horno, 238).

Por otra parte, los editores de las recopilaciones también podían decidir, hasta cierto punto, lo que es relevante para el futuro lector y lo que se puede omitir. Aunque se regían por varias reglas, el trabajo de comparación que hemos realizado para esta investigación demuestra que cualquier información podía ser de gran transcendencia para algunos y parecer insignificante a otros. Por ejemplo, el editor de la segunda recopilación de misivas niponas (Alcalá, 1575), Juan Iñiguez de Lequerica, expresa su desacuerdo con António de

Maris (editor de *Cartas de Coimbra*, 1570). De Lequerica afirma lo siguiente: “Algunas cartas que en la impresión portuguesa se mudaron y acortaron pareció ponerse aquí como vinieron del Japón, para que no carezcan de aquella verdad y llaneza con que se escribieron” (4*). Esta vacilación puede explicarse, entre otros factores por dos elementos significativos. Primero, como ya podemos deducir, la veracidad de las misivas que circulaban no estaba entre las preocupaciones de las autoridades. Estas aseguraban un estudio riguroso de la futura edición de epístolas jesuitas, pero con el único fin de garantizar que la futura publicación pudiera servir de instrumento de edificación y conservar y destacar la buena imagen de las obras católicas en tierras lejanas. Segundo, el carácter cambiante, aún en construcción de la joven Orden hacía posible la coexistencia de preceptos contradictorios. Como apunta Nelles, estaba en constante cambio y movimiento, por lo que los ajustes eran necesarios y permanentes:

Al tiempo que la Compañía se expandía, la red jesuita fue cambiando, en ocasiones de modo gradual y en otras de manera abrupta y dramática. El alcance de la expansión durante los primeros años de la Compañía fue significativo [...] La actividad misionera en Europa y fuera de Europa incrementó el número de cartas, instrucciones e informes (52).

En estas circunstancias de cambio y reorganización continuos se puede suponer que la época de publicación es también un factor determinante para entender la variación de contenido en las recopilaciones epistolares. Por ejemplo, Juan Alfonso de Polanco, que fue secretario de la Compañía, controló la comunicación jesuita entre 1547 y 1572. Fue él quien construyó la base de lo que “habría de ser la circulación de la información dentro de la orden” (Nelles, 52). Quizás su sucesor Jerónimo Nadal no mantuviera las mismas instrucciones que Polanco, lo que podría explicar la diferenciación entre el método de selección del contenido epistolar entre las dos ediciones mencionadas anteriormente, la primera publicada durante el mandato de Polanco y la segunda durante el de Nadal.

3.4 Otras misivas

3.4.1 Hijuelas y Principales

Más allá de las cartas publicadas, probablemente existen otras fuentes epistolares a las que por el momento no tenemos acceso. Sin embargo, estas pueden contener

información suplementaria que podría aportar nuevos elementos relevantes para la presente investigación, es decir, ofrecer detalles acerca de la actividad teatral misionera de la época. Como propone Ignacio de Loyola, existían dos tipos de cartas. Por un lado, había las “hijuelas”, que tenían un destinatario designado y que no podían en ningún caso circular fuera de la Orden. Por otro lado, existían las llamadas “principales” que se componían con la consciente restricción de que podían ser leídas, como podemos observar en la ya citada carta de Loyola a Fabro, por cualquiera y entonces su contenido tenía que ser redactado con precaución y cuidado:

[...] diré lo que hago, y espero hacer adelante *in Domino* cerca el escribir á los de la Compañía. La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación; y después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno á escribir ó hacer escribir otra vez, [...] dejando para las hijuelas las otras particularidades impertinentes para la carta principal, ó que no pueda edificar. En las cuales hijuelas puede cada uno escribir á priesa *ex abundancia cordis* [i. e., de la abundancia del corazón], concertado ó sin concierto; mas en la principal no se sufre, si no va con algún estudio distinto y edificativo para poderse mostrar y edificar (Del Horno, 237).

En efecto, los documentos epistolares “principales” sufrían no solamente un examen, correcciones y censura de la parte de las autoridades designadas para esta tarea, como hemos visto anteriormente, sino también una autocensura de la parte de sus autores. En 1542, solamente dos años después del nacimiento de la Orden, Ignacio de Loyola recomienda a sus subordinados que escriban en las cartas “principales”

[...] lo que cada uno hace en sermones, confesiones, ejercicios y en otras espirituales obras, según que Dios N. S. obrare por cada uno, como pueda ser á mayor edificación de los oidores ó lectores; y cuando, la tierra siendo estéril, faltase que escribir, en pocas palabras de la salud corporal, razonamiento con alguno, ó de otra cosa semejante, no mezclando cosas algunas impertinentes (Del Horno, 236).

Esta situación de desdoblamiento epistolar nos lleva a creer que, en su afán de construir una narrativa oficial sobre la experiencia jesuita en Japón, la Compañía ha publicado solamente las citadas epístolas “principales”, caracterizadas por una censura y autocensura, mientras que las secundarias, en donde los temas deben ser mucho más variados y cercanos a la realidad cotidiana de los misioneros japoneses, es posible que sigan inéditas.

3.4.2 Pérdidas

En último lugar, sería pertinente mencionar los numerosos casos de pérdidas epistolares. La distancia temporal que nos separa del periodo misionero en Japón, así como la distancia geográfica entre el centro en Roma y las tierras niponas y las condiciones precarias para viajar de la época nos obligan a reconocer que sin duda un número considerable de misivas se ha perdido. En la introducción de *Cartas de San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús* el editor explica:

Y en 10 de diciembre de 1543 [Ignacio de Loyola] escribía al P. Fabro, que echada la cuenta de las cartas que aquellos días se enviaban á todas partes, resultaban hasta doscientas cincuenta. De este caudal inestimable de cartas del Santo Patriarca, muchas hubo de perder el descuido de los hombres, muchas devoró el tiempo, muchas estraviarían los vaivenes continuos y las contingencias á que todas las cosas de acá abajo están sujetas (V. É hijo de D. E. Aguado, V).

Según las palabras parafraseadas de Loyola, solamente la correspondencia que este envió en tres años (1540-1543) reunía unas 250 piezas. La edición más extensa de epístolas jesuitas de Japón que poseemos (Évora 1598) contiene 213 textos y reúne misivas de varios misioneros compuestas y enviadas en un lapso de 31 años. Haciendo estos cálculos es posible suponer que, como el mismo editor afirma, hubo numerosos documentos que se perdieron. De igual manera, Ruiz-de-Medina se muestra consciente de esta realidad proponiéndose ofrecer una edición crítica de todos los documentos epistolares excepto “las muchas cartas que se han perdido y las que aún no se han descubierto” (1990, 18). En la edición de Alcalá también se pueden encontrar índices concretos de pérdidas de misivas. En esta edición, el primer texto del año 1554 se intitula así:

Cartas del hermano Pedro de Alcaceua, para los padres y hermanos de la Compañía de Portugal, escrita en Goa en el año de mil y quinientos y cincuenta y cuatro, cuenta algunas cosas de Japón del año de mil y quinientos y cincuenta y dos y cincuenta y tres, que allá estuvo. Ponese aquí porque de estos dos años no hay cartas de Japón. (53-53v).

No se menciona la razón por la que no hay epístolas de esta época. Sin embargo, podemos confirmar que la correspondencia jesuita no se detuvo durante estos años, como se deduce del relato publicado justamente después, escrito por Arias Brandon, en Goa en 1554 comienza así: “El año pasado les escribimos, aunque no muy largo.” (58v).

Además, en ninguna misiva publicada en la edición mencionada los misioneros en Japón hacen alusión a haber tenido algún impedimento que les obligara a cesar de escribir y enviar informes durante estos dos años. Sería muy lógico esperarse tal explicación si consideramos el empeño que los dirigentes tenían para insistir en la obligación que cada jesuita tenía de redactar informes y enviarlos a sus principales en Roma.

Las epístolas jesuitas de Japón, además de relatar los hechos y acontecimientos que experimentaron y observaron los misioneros tenían varios otros objetivos. En efecto, circulando durante una época aún en construcción de la joven Orden y en el mismo tiempo de turbulencias y ajustes de la iglesia católica, estas últimas no podían ser publicadas sin reglamentos ni restricciones. Estas circunstancias crean a veces un abismo entre las originales y las copias destinadas a publicación, pero también entre las diferentes publicaciones. Por esta razón, en el último capítulo del presente trabajo nos dedicaremos al estudio de una de las ediciones principales de cartas de Japón (Alcalá, 1575), publicada en español. Por un lado, comentaremos los resultados de las lecturas de los documentos epistolares y de la información relativa a la teatralidad que estos contienen. Por otro lado, haremos una comparación de algunos de sus textos con el correspondiente contenido en las otras tres grandes ediciones de misivas niponas que hemos apuntado anteriormente con el fin de destacar las diferencias que existen entre las cuatro publicaciones y el impacto que estos resultados tienen para el presente trabajo.

4. Teatro misionero en Japón a partir del estudio de las *Cartas de Alcalá* (1575)

En el primer capítulo de este estudio hemos explorado la importancia, utilidad y riqueza del teatro religioso del siglo XVI en Castilla y en Nueva España. Tal trabajo fue facilitado por las numerosas fuentes críticas que nos ofrecen un corpus abundante de detalles en torno al teatro llevado a cabo en estas áreas geográficas. El drama evangelizador en Japón, por su parte, como ya hemos subrayado, aunque estudiado por algunos investigadores (Bourdon, Leims, Rubiera), sigue siendo un asunto que presenta importantes lagunas informativas que no nos permiten dibujar un panorama límpido de su desarrollo. La lectura completa que hemos realizado de la edición de cartas jesuitas de Alcalá (1575), la más extensa que poseemos en lengua castellana, tiene por objetivo principal contribuir al avance de los estudios en este campo a través de una extracción de la información pertinente.

Como resultado de estas lecturas hemos encontrado en total diez alusiones a las representaciones dramáticas que nos interesan. Todas excepto una sola son de una brevedad notable que dificulta la posibilidad de realizar un esquema organizado y detallado del arte dramático misionero-japonés. Por otro lado, los datos relativos a las celebraciones litúrgicas son abundantes y extensos. Estos tienen una importancia significativa porque representan el ambiente en el cual el drama misionero se insertaba. A continuación, vamos a introducirnos en la edición de cartas de Alcalá con el fin de estudiar los pasajes más importantes sobre celebraciones cristianas y representaciones dramáticas contenidas en el volumen. Además, considerando la brevedad de las referencias teatrales vamos a efectuar un estudio comparativo de las cuatro mayores ediciones de cartas jesuitas ya mencionadas en este trabajo para determinar cuál de todas sería de mayor beneficio para un futuro estudio en este campo.

4.1 La edición de Alcalá

4.1.1 Textos preliminares

La edición de cartas jesuitas de Alcalá se publicó en 1575. El volumen presenta una serie de textos preliminares antes de exponer las epístolas objeto de recopilación: los Privilegios, los Preliminares, el *Proemio al Christiano lector*, *El prólogo que don Juan Suarez Obispo de Coímbra y conde de Arganil puso en la impresión que pidió hacer de las cartas de la Compañía de Jesús*, las Indulgencias del papa Pio IV y *La vida del padre maestro Francisco Javier*. En los Privilegios se incluyen dos textos cuyos autores han examinado el contenido de la edición y afirman que esta es conforme a las reglas y puede ser publicada. El primer examinador Fray Lorencio de Villa Vicencio explica: “Todo lo que está en este libro escrito es católico y santo [...] Para consuelo de los fieles, y para la gloria de Dios, me parece que se debe imprimir este libro” (2*). El segundo autor (Doctor Heredia) avisa: “Por orden y mandado de los señores del Consejo Real de la sacra Corona de Aragón, he visto y examinado el volumen de cartas misivas [...] me parece se debe mandar dar licencia que se pueda imprimir” (2*). Al final se coloca una nota en la que el rey ofrece al autor el privilegio de ser el único que puede, durante los diez años siguientes (privilegios concedidos en 1574), imprimir aquel libro en Castilla y en Aragón.

Los Preliminares están firmados por el editor del volumen Juan Iñiguez de Lequerica, impresor de libros. Este último ofrece, como era común en la época, una dedicatoria a don Iñigo de Mendoza (Marqués de Santillana, Conde de Saldaña y del Real de Manzanares) por su gran afición a la Compañía de Jesús. Además, el editor advierte que ha procurado traducir las cartas de la Compañía de Jesús que se publicaron en portugués (por el obispo de Coimbra don Juan Suarez) en lengua castellana y además ha añadido otras que todavía no han sido impresas para completar el volumen. De este modo, aquí el impresor revela que la fuente principal para esta edición fue la publicación de Coimbra (1570).

En el *Proemio al Christiano lector* se explica brevemente qué son los Reinos de Japón. Según el texto, las cartas se publicaron para animar y motivar las almas cristianas. Inicialmente fueron escritas estrictamente a modo de correspondencias sin la intención

de publicarlas, de donde proviene, según el autor de este apartado, el estilo muy familiar al que este declara no haber aportado ninguna modificación. Hay una preocupación de justificar posibles errores o elementos que pueden resultar dudosos al lector. Por esta razón, se precisa que las incoherencias de información que se pueden detectar en los relatos de los autores de las cartas son debidas a las diferentes costumbres que pueden practicarse en diferentes islas de Japón. El redactor señala también que algunas cartas que fueron recortadas y alteradas en la edición de Coimbra aparecen enteras en esta versión para preservar la información pertinente que fue omitida en la edición previa, aunque debemos tratar esta afirmación con prudencia ya que, como veremos a continuación, los resultados de este trabajo demuestran lo contrario. Por la importancia de saber quién es el padre Francisco Javier, el editor de Alcalá advierte, en este mismo apartado, que insertó en el volumen los comentarios de Manuel Acosta Portugués que inicialmente estaban al comienzo de las cartas que este imprimió de la India.

A continuación, se reproduce la traducción al castellano del prólogo que el editor de la edición de Coimbra antepuso a la colección de cartas de 1570 (*Prólogo que don Juan Suarez Obispo de Coímbra y conde de Arganil puso en la impresión que pidió hacer de las cartas de la Compañía de Jesús*) en el que explica sus razones y motivos de imprimir las cartas jesuitas, que son semejantes a las de Juan Iñiguez de Lequerica.

Tras las *Indulgencias del papa Pio IV* se coloca el prólogo, ya anunciado por el editor, de Manuel de Acosta intitulado *La vida del padre maestro Francisco Javier*, que relata detalladamente la vida y obras del padre jesuita en unas 60 páginas así como algunas precisiones sobre diferentes provincias de Asia en las que obraron los miembros de la Compañía de Jesús. Tras esta última etapa de preliminares empiezan las cartas jesuitas de Japón. En total el volumen cuenta con 87 epístolas compuestas en un lapso temporal de 23 años, es decir desde 1548 hasta 1571, año en el que el editor termina la recopilación y traducción de las misivas, aunque el libro se publica cuatro años después. Entre los redactores de cartas se incluye a autores como los “reyes” japoneses (el rey de Congoxima (2) y el rey de Firando (1)). Además, se encuentran cuatro epístolas del rey de Portugal

Sebastián I. Todas las demás cartas son obra de los padres y hermanos de la Compañía, excepto una que es de un “portugués hombre honrado” y dos de Paulo “Japonés”.

Más del tercio de todas las epístolas se compone de los escritos de solamente tres autores: Luis Froys (Frois), que cuenta con el mayor número de composiciones (14), Gaspar Vilela (11), y Luis de Almeida (11). Del primer año en Japón (de agosto a diciembre de 1549) hay varias cartas (6). De la década siguiente se publican solamente algunas por año (con un máximo de cuatro en 1554, 1555 y 1559) excepto los años 1552 y 1553 de los cuales no hay misivas. En el decenio de 1560 a 1570 el número de cartas aumenta drásticamente, del año 1565 hay 12 misivas y del 1566 hay 10. Después de esta fecha, la cantidad disminuye de nuevo. En realidad, la variación del número de las composiciones epistolares puede haber sido afectada por un sinnúmero de factores, por lo que es imposible, con los conocimientos que tenemos hoy en día, avanzar en alguna teoría verosímil que explique este fenómeno.

4.1.2 Contenido epistolar y temas generales

Las relaciones epistolares jesuitas desarrollan varios temas que se pueden sistematizar en tres grupos principales: costumbres y creencias de los nativos (comportamiento, sectas, templos y celebraciones locales); peripecias (*bonzos*, guerras, incendios, destierros y peligros de vida); y los nuevos cristianos japoneses (participación en las fiestas cristianas, número de nuevos bautizos, devoción de los conversos, casos particulares). En primer lugar, el notable interés por las costumbres y creencias de los nativos no resulta sorprendente si recordamos que el estudio de la cultura y de la forma de pensar de la población focalizada forma parte del plan evangelizador, como se muestra en otros lugares en la misma época. Detalles de lo que comen, cómo se peinan, la manera de despedirse, la ceremonia del té, etc., son descritos por varios autores en el volumen. Por supuesto, en su mayor parte las observaciones culturales son de orden religioso. Considerada la cantidad de sectas y creencias que los misioneros enumeran en sus relatos, no es sorprendente que los nipones no se negaran completamente a la idea de recibir nuevas enseñanzas dogmáticas. Por ejemplo, el padre Baltazar Gago describe en

uno de sus textos lo que había aprendido sobre la Secta de Amida, la Secta Daynix, la Sectas Ganxu y Muraçaqui, la Secta Focoxo, los ídolos Chamis, y la diferencia entre el modo de adorar de los chinos y de los japoneses³¹. En la carta del padre Gaspar Vilela se explica la leyenda de Coubondaxi- el primer *bonzo*, lo que son los *bonzos* llamados Neugoros, la figura de Cacubao (fundador de los Neugoros), modo de vivir, creencias y modo de llegar al paraíso según los Neugoros, o, por su lado, el modo de llegar al paraíso según la secta de Amida³².

Por otra parte, los misioneros no pueden esconder su estupor a la hora de describir los santuarios. La grandeza de los templos paganos de la que testimonian estos últimos es un reflejo de la magnitud del rival dogmático y una prueba de que este estaba instalado allí desde mucho tiempo y contaba con el apoyo de sus creyentes. De este modo, por ejemplo, Luis de Almeida ofrece una descripción de algunos templos que había visitado: Templo de Cobuquiji, templo de Cosunga, templo Fochimano, templo Dabut ³³.

En otra epístola de Luis Froys podemos descubrir diferentes ceremonias locales en las que los nativos tenían la costumbre de participar, como los entierros, los sacrificios y los sermones³⁴. De este modo, a la hora de predicar los cristianos supieron combinar su propia cultura con la local y ofrecer un discurso familiar y atractivo para sus auditores.

Además de facilitar la cristianización, este análisis cultural era un arma de defensa frente a algunos enemigos de la conquista espiritual. En efecto, la existencia de la cristiandad fue a menudo fragilizada. Así, en segundo lugar, aparte de los contratiempos sociolingüísticos que hemos abordado en el capítulo anterior, los jesuitas debían enfrentarse a un clima duro, grandes distancias a recorrer, falta de recursos y personal, una época inestable de guerras y de sucesiones repentinas del poder, pero sobre todo la hostilidad de algunos *gentiles* (gentes pertenecientes a las elites sociales) y de los *bonzos*. Estos últimos fueron la fuente principal de inconvenientes y problemas para los jesuitas. Según las declaraciones de Luis de Almeida, en su carta de 1563:

³¹ (119v-120v, 1562)

³² (136v-137v, 1562)

³³ (192v-194v, 1565)

³⁴ (204r-206v, 1565)

[...] era y es tan grande el odio que estos Bonzos nos tienen [...] Este odio les nacía de ver que los ordinarios presentes y limosnas, que estos cristianos siendo Gentiles les enviaban, no avía ya quien acudiese con eso [...] y la demás gente es pobre y de trabajo, y no les tiene aquella obediencia y acatamiento que solían, ni les hacen los banquetes [...] y no tienen ya difuntos por quien rezar, de que no se pagaban mal, con otras muchas cosas de que se sustentaban (151v).

Los *bonzos* intentaron numerosas veces obstruir el trabajo de los padres. Desde gestos inofensivos como romper las cruces en las puertas de algunos devotos de la fe católica (148r), o acusaciones a los padres y hermanos de comer carne humana (243r), su comportamiento perjudicial podía llegar hasta grandes levantamientos contra los señores que defendían la cristiandad (147r) o (150r), o hasta tramas para cometer asesinatos. Por ejemplo, hablando de las intrigas de un *bonzo* llamado Niquijoxuin, el padre Luis Froys revela cómo este último tenía planeado quitarle la vida: “[...] Niquijoxuin tenía determinado con el favor del Dairi dar sobre mí de repente con gente armada, y no solamente matarme a mí y a los compañeros, más a los cristianos de esta casa en que estoy, y tomarles todo el hato y la iglesia” (296r).

En tercer lugar, los asuntos relacionados con el desarrollo espiritual de los cristianos japoneses identificados en el volumen son de gran extensión. Se dedican numerosas páginas a sus historias personales y camino arduo hacia la fe católica, como testimonia por ejemplo el relato de Mónica (188r-189r). Igualmente, gracias al apoyo de personajes con gran poder, los misioneros recibían favores y protección. Por lo general, cuando estos grandes señores tomaban la fe católica todos sus subordinados se veían obligados a hacer lo mismo, lo que incrementaba considerablemente la población cristiana. De este modo, se subrayan las conversiones de personas de alto rango de la sociedad, como por ejemplo el de la hija del rey de Rima (144v) o el de don Bartolomeo, rey de Umbra (151r). Además, parece ser muy valorada la conversión de guías espirituales como los *bonzos* o hechiceros, que eran muy respetados por la población y eran de gran utilidad una vez convertidos, porque tan solo por su rango convencían a otros para seguirlos (170r).

El comportamiento de los cristianos japoneses durante los festejos católicos es otro objeto que parece haber sido de gran interés para muchos misioneros. Lo que destaca en las descripciones es el llanto y las disciplinas muy severas que tomaban los devotos que

participaban con una exaltación notable en los festejos católicos. Por una parte, las veces que se mencionan sus llantos en los escritos son numerosas: “Los viernes les declaro en nuestra casa los siete salmos penitenciales donde hay muchos disciplinantes y lágrimas” (62r); “Fuera de las disciplinas, que había cada noche en la iglesia de las personas que se confesaron y de otros devotos, todos los viernes había tanto fervor en esto, que era cosa cierto maravillosa, según eran las lágrimas y devoción” (143r); “El Jueves Santo recibieron muchos el santísimo Sacramento con grandes lágrimas, y algunos de ellos vinieron de Firando a este fin, y de otras partes.” (145r); “Y viniendo el día del Nacimiento [...] les dije la misa, y comulgaron a ella con muchas lágrimas: y cierto que podemos decir, que gente de Europa no hace ventaja a esta gente.” (167r); “[...] nos tornamos nosotros y ellos [los cristianos] a Firando, a hacer el oficio del Sábado Santo, y celebrar la fiesta de la Resurrección y para consolar a los que quedaron con el hermano Giacomo Gonzales en Firando: los cuales también se disciplinaron cruelmente el miércoles y jueves con mucho sentimiento y lágrimas” (236r); “Entrada la Cuaresma, [...] desde el Miércoles de Ceniza hasta la Pascua (acabadas las letanías que se decían cada noche) se disciplinaban todos los días en la iglesia arreo, con tanta copia de lágrimas y aun de sangre, que cada vez que los veía de nuevo me espantaban” (173r); “El Domingo de Ramos hicimos nuestra procesión: y al tiempo de la pasión, no había remedio de nos oír; tal era el llanto que los cristianos hacían” (173r); “Por cierto que fue la disciplina, sollozos y lágrimas tantas, que pudieran mover los corazones que fueran de piedra.” (242r); “El jueves de la cena, comulgó la mayor parte de ellos con muchas lágrimas, sollozos y devoción” (289v), etc.

Ese comportamiento puede resultar de origen cultural y relacionarse con el que los japoneses manifestaban para sus propios ritos religiosos. En una de sus cartas, el padre Francisco Javier menciona que, según lo que le han contado, los nipones ya tenían esta conducta durante algunas de las ceremonias que organizaban sus propias sectas: “[...] me dijo, que estos religiosos predicán al pueblo de quince a quince días, y acude mucha gente así hombres como mujeres: las cuales lloran en los sermones” (38r). Además, el modo de obrar de los padres también puede haber propiciado estas manifestaciones de lamento y

lágrimas. Hay testimonios del llanto muy profundo de los mismos misioneros jesuitas. Luis Froys, cuando comenta la profesión del padre Cosme de Torres afirma:

Llegado el padre al altar para hacer su profesión, por no poder estar de rodillas se sentó, diciendo primero unas palabras muy devotas y de mucha confusión para todos, especialmente para mí, delante del santísimo Sacramento: y así lloraba y gemía, que parecía que arrancaba los suspiros de lo profundo del corazón (162v).

Otro ejemplo es la carta del padre Manuel Texera en la que nos cuenta la predicación del hermano Juan Fernández en el Jueves Santo: “La misma noche del Jueves Santo, les predicó el hermano la pasión por dos o tres horas, y creo que les movían tanto las palabras que estaban oyendo, como la devoción, lágrimas y sentimiento con que el hermano las decía” (173v). Por otra parte, las disciplinas que tomaban los nipones parecen haber impresionado considerablemente a varios misioneros. Como ya podemos notar en las citas anteriores, estas acompañaban gran parte de las celebraciones cristianas que tuvieron lugar. Luis Froys comenta en una de sus cartas “[...] fuera de oír todos su misa y sermón, acudían muchos los viernes a la plática de la penitencia, y a la disciplina que a la noche se hace, por ser en extremo aficionados a ella” (241v). Además, según los escritos de los padres y hermanos, las disciplinas se aplicaban con una rigurosidad sorprendente. Quizás el pasaje más representativo de esta realidad es el siguiente:

[...] estando la iglesia bien oscura, toman una tan cruel disciplina que nunca pensé ver ni oír tal. La primera vez que los oí, quedé casi atónito y fuera de mí. Las disciplinas que se hacen en la Semana Santa, especialmente todo el tiempo que el Santísimo Sacramento está encerrado (mudándose de cuatro en cuatro, porque no hay en casa túnicas para más) son de manera que la iglesia y camino que desde allá hay hasta el hospital de la misericordia está lleno de sangre, que bastaría a mover corazones de piedra. Son tan inclinados todos a la penitencia, y dados a ella, así hombres como mujeres, que algunas me pidieron licencia para disciplinarse disimuladas con disciplinas de abrojos como los hombres: mas parecióme que no convenía dársela, y así lo hice: porque están tales del rigor de la Cuaresma que me pareció que concedérselo era ponerles a riesgo la vida, y viejos de más de sesenta años y sesenta y cinco me la pedían también, con tanto fervor que era para alabar el Señor (181r).

Otro texto que subraya la misma conducta es, por ejemplo, el del hermano Juan Fernández:

[...] se disciplinaron cubiertos los rostros, con unos vestidos que para esto a nuestro modo tenían hechos, y con coronas de espinas en la cabeza, y viniéronse disciplinando a la iglesia, derramando tanta sangre, que fue para esto necesario el padre Juan Cabral decir que no se disciplinasen más, y duró la disciplina hasta la noche (236r).

En todo caso, esta última categoría que concierne los japoneses conversos ocupa un lugar significativo en los escritos jesuitas. El notable interés que los misioneros parecen tener en describir el desarrollo y los resultados que trasparentan a través de la conducta piadosa de los naturales son la muestra concreta del despliegue fructuoso de la misión. Como explica Juan Iñiguez de Lequerica, el editor de la compilación, todo lo que se refiere a los nuevos cristianos es de suma importancia para las autoridades europeas y para la edificación del gran público³⁵.

4.2 Celebraciones católicas y teatro misionero

4.2.1 Celebraciones católicas

Como ya hemos mencionado en este trabajo, el teatro misionero en Japón se insertaba, al igual que el teatro religioso en la península Ibérica y Europa, dentro de un marco festivo muy amplio acompañado de otros modos de celebración. En estas circunstancias podemos suponer que su desarrollo evolucionó en el mismo tiempo y en el mismo sentido que los demás componentes de las celebraciones litúrgicas. De este modo, aunque no hay rastros de prácticas teatrales en la mayoría de las fiestas cristianas descritas en la edición de Alcalá, a partir de unas pocas podemos recuperar detalles muy provechosos, como temas de celebración, elementos de decorado, vestuario, música, etc., que hacían parte del conjunto festivo, incluyendo al arte dramático.

El corpus de celebraciones que hemos recopilado en la edición de Alcalá se sitúa entre los años 1557 y 1567. Antes y después de estas fechas se encuentran alusiones a algunas fiestas cristianas, aunque estas son de menor extensión. Considerando las ya mencionadas reglas de composición y publicación epistolar no podemos afirmar con certeza que las celebraciones fuera de estas fechas fueran de menor importancia. Sin embargo, sería negligente no subrayar que en este volumen el contexto propicio a las representaciones teatrales parece haber tenido mayor desarrollo entre las fechas

³⁵ “Y no deben ser tenidas por cosas menudas, o impertinentes algunas particularidades que se cuentan, si se advierte que, lo que se refiere es de hechos o dichos de personas nuevamente traídas al verdadero conocimiento de nuestra santa fe” (4*).

mencionadas aquí. Con mayor frecuencia se relatan las fiestas organizadas en torno a la Navidad, a la Cuaresma, y a la Semana Santa y Pascua. Como testimonio Luis Froy, los cristianos japoneses tenían gran aprecio por estas celebraciones: “Tienen todos particular devoción a esta fiesta del Nacimiento: aunque creo que harto mayor es la que tienen a la pasión por todo el tiempo de la Cuaresma, según se ve por las obras” (173r). No obstante, sabemos que también se celebraban otras fiestas como la Circuncisión, el Día de los Reyes Magos, la Asunción, el Día de la Visitación de Santa Isabel, el Día de los difuntos, etc. Además, curiosamente en una de las cartas se describe el día del Año Nuevo japonés celebrado al modo de los cristianos, lo que recuerda la gran flexibilidad de los misioneros³⁶.

Los temas abordados durante estos periodos festivos son variables. Por ejemplo, podemos notar la variedad de pasajes místicos que se observaron para la fiesta de Navidad. De este modo, Gaspar Vilela revela en su carta de 1557: “Fueron la materia de los sermones, la muerte, infierno, juicio, y gloria, comenzando desde el día de los difuntos, en el cual hicimos el oficio con grande solemnidad, y duró hasta ocho días antes del Nacimiento” (83v). En su carta de 1564 Luis Froy describe también para la misma ocasión: “Comenzaron a cantar a modo de prosas algunas historias de la sagrada escritura, como la creación del mundo, el diluvio, y otras de esta manera, y algunas peripecias acomodadas al misterio de aquella noche: hasta que llegado el tiempo les dijimos la primera misa” (173r). En otra misiva de Juan Fernández el jesuita revela: “La noche de Navidad celebraron los cristianos la fiesta lo mejor que pudieron, hubo sermones sobre el Evangelio: y el otro tiempo estuvieron siempre cantando historias de Noé y Abraham, y de la Sybilla” (138v).

Es evidente que las relaciones bíblicas, ya sean del Antiguo o del Nuevo Testamento, no solo estaban siempre presentes durante los festejos católicos, sino que eran uno de los objetos principales de las celebraciones. Los figurantes que animaban las fiestas

³⁶ “Y tornamos a Yquiceuqui el postrer día del año de Japón, que es a veinte y tres de Enero. Y el día siguiente, que fue el primero día de su año, se levanto una cruz en Yquiceuqui la más hermosa que hasta entonces se había levantado en Japón: y fuimos obra de un cuarto de legua de la iglesia en procesión, haciendo mucha fiesta” (139r).

católicas eran en la mayoría del tiempo niños que por lo general venían ayudando a los padres y parecen haber tenido gran influencia en los espectadores³⁷. Como veremos posteriormente, estos fueron a menudo los actores en las representaciones dramáticas que interesan en este trabajo. Durante estas fiestas religiosas los cristianos japoneses se vestían lo mejor que podían conforme a la ocasión. Para la fiesta de Navidad, pero también para el día del Año Nuevo japonés que subrayaron al modo de los católicos, eran populares las guirnaldas. Los vestidos de seda parecen haber sido de particular aprecio y se usaban también para la fiesta de Navidad³⁸. Para la Semana Santa, los disciplinantes se vestían de túnicas negras y llevaban puestas coronas de espinas³⁹. Para el día de Pascua particularmente se ponían también coronas de rosas y de otras flores en la cabeza⁴⁰. El decorado a menudo fue una fusión híbrida representativa de las dos culturas. Se combinan candelas y linternas, altares y cruces con esencias e “invenciones” locales, etc. Por ejemplo, para la Pascua de 1563 en Vocoxiura Luis de Almeida describe la organización de la calle de la manera siguiente:

Toda la calle que sube a la cruz, por donde había de ir la procesión, estaba por una parte y por otra aderezada y llena de muchos árboles con candelas, y algunos altares con olores a la costumbre de allá. Tenían los portugueses a sus puertas algunos árboles muy bien aderezados, con muchas lumbres, y otras invenciones devotas, que dejo por no ser largo (145r).

³⁷ “[...] se encerró el santísimo Sacramento: y a la tarde los hermanos lavaron los pies a ciertos cristianos, leyendo un niño en lengua de Japón aquel evangelio” (122r).

“Después vinieron muchos disciplinantes, y trece niños salieron con insignias de la pasión, diciendo cada uno su sentencia en japon, con tanta devoción, que movieron hartos” (122r).

“Aderezaron los hermanos la iglesia lo mejor que pudieron: y tres o cuatro días antes había llegado el hermano Arias Sánchez de Bungo, y traía los niños que tañían las vihuelas de arco, con que sirvieron a la misa y vísperas” (162v).

“[...] ordenamos una procesión, y llevamos diez y seis niños vestidos de blanco, con sus cruces en los pechos y candelas encendidas en las manos y guirnaldas en las cabezas, cantando himnos en alabanza de nuestro Señor” (181r-181v).

“[...] les predicó un niño japon por espacio de hora y media la letra de la pasión, sacada de los cuatro Evangelistas” (212v).

³⁸ “De manera que así en lo interior, como en lo exterior, se veía en ellos grande devoción y contentamiento, mostrando su alegría aun en los vestidos, porque todos tenían vestidos de muy ricas sedas, cada uno conforme a lo que podía” (234v).

³⁹ “El Jueves Santo [...] A las tres de la tarde, comenzaron a venir disciplinantes con sus túnicas negras y coronas de espinas: otros con cruces acuestas, y otros con otras intenciones de devoción” (144v).

⁴⁰ “[...] día de Pascua se juntaron con los vestidos mejores que tenían así hombres como mujeres, y todos tenían sus coronas de rosas y otras flores en las cabezas, esperando para acompañar la procesión, y oír misa” (173v).

En otra ocasión, para la procesión durante la Semana Santa, la calle se decoró de la manera siguiente:

Y acabado el oficio del sábado santo, se concertó y adornó el altar y la iglesia, para la Resurrección con muchos arcos romanos y ramos y flores, y parras de uvas hechas de cera: y en el patio de la iglesia, se hizo con flores y ramos una graciosa calle, para andar la procesión (236r-236v).

Además, para la misa de media noche se encendieron “muchas y muy hermosas lanternas, fuera de las velas que casi todos trajeron por su devoción” (236v) y durante la procesión “dispararon muchos arcabuces, que para esto trajeron todos los cristianos que tenían” (236v). Para Navidad también la calle se decoraba. Así explica Luis de Almeida: en el puerto de Cochinoçu en 1565 “las calles de la villa amanecieron un bosque de muchos árboles y ramos” (251v). La musicalidad que acompañaba los festejos también transparenta la fusión cultural. A menudo esta acompañaba la misa, pero también todo tipo de ceremonias religiosas. Por un lado, los textos testimonian el uso de instrumentos musicales típicamente ibéricos y por otro, se encuentran préstamos de la cultura local. Luis Froya explica en su carta de 1564 que para la fiesta de Pascua en la isla de Tacuxima, el hermano Juan Fernández cantaba en la iglesia acompañado de apoyo musical bastante rudimentario y, según las palabras del autor, típico de estas tierras:

[...] Juan Fernández, que iba tan consumido y gastado de los trabajos que no se podía tener en pie, mas cierto en extremo contento, cantando. De la otra parte le respondía un viejo cristiano, que con una bacía y un palo iba tañendo, por ser estos los instrumentos músicos de esta tierra, donde no hay otros (173v).

En otra carta de 1564 de Juan Baptista, también para el Domingo de Resurrección tenemos una descripción de la misa durante la cual se utilizó un instrumento propiamente europeo: “Vueltos a la iglesia, les dije misa oficiada por buenos voces y vihuelas de arco” (181v). Para la fiesta de la Virgen en agosto, en su texto de 1563 Luis Froya explica lo siguiente: “Aderezaron los hermanos la iglesia lo mejor que pudieron: y tres o cuatro días antes había llegado el hermano Arias Sánchez de Bungo, y traía los niños que tañían las vihuelas de arco, con que sirvieron a la misa y vísperas” (162v). Estos elementos, aunque no son componentes precisamente del teatro misionero nos proporcionan un cuadro

general del ambiente y modo de obrar durante las ceremonias religiosas que organizaban los misioneros en Japón.

4.2.2 Teatro misionero

El teatro de evangelización parece haberse practicado en diversas comunidades diseminadas por el territorio japonés. Según los mapas que Lisón Tolosana consiguió durante su visita en el museo de Nagasaki, el centro de la actividad jesuita fue la isla de Kyushu en áreas como Funai, Usaki, Nagasaki, Hirado, Kuchinotiu, Amakusa pertenecientes a diferentes reinos del territorio insular. También había importante concentración de cristianos en la isla de Honsu o Honshu (Myako, Sakai, Nara, Osaka, Hiroshima, Tamaguchi) (108-109).

Los vestigios teatrales que hemos recogido de la edición de Alcalá nos revelan la presencia de actividad dramática en lugares como Amanguche, Tacuxima, Vocoxiura, Ximabara, Cochinoçu y Firando⁴¹. Además de las múltiples zonas geográficas de su desarrollo, las representaciones se realizaban, como ya hemos comentado, durante distintas celebraciones: Navidad, Día de los Reyes, Cuaresma, Pascua, etc. La primera referencia explícita al teatro se encuentra en una carta escrita en octubre del año 1561 y la última está en una de octubre del 1570. Las dos representaciones tuvieron lugar durante la fiesta de Navidad de los años 1560 y 1569 respectivamente. En este lapso temporal hay en total diez referencias a las prácticas dramáticas que son de relevancia variable. En algunas ocasiones el drama se menciona de manera muy superficial, entre otras ceremonias. Tal es el caso por ejemplo en la epístola de Melchor de Figueredo compuesta en octubre 1569: “Llegada la Navidad, conforme a la costumbre que tienen de celebrar esta fiesta, esa misma noche representan los cristianos muchos pasos de la escritura en figuras: teniendo todo este tiempo vigilia, a ejemplo de los pastores” (275). En realidad, la mayoría de los vestigios nos ofrecen este tipo de descripciones muy poco elaboradas que permiten formular algunas conclusiones de orden general. En este caso, el autor nos hace entender que representar varias obras teatrales para la fiesta de

⁴¹ Mantenemos los nombres geográficos de Japón tal y como aparecen en las cartas de Alcalá.

Navidad era algo frecuentemente practicado en estas tierras. Además, algunos años antes en 1564, Juan Baptista hace la misma afirmación:

La fiesta del Nacimiento se celebra acá con grande solemnidad, porque se representan siempre algunos pasos del viejo y nuevo testamento, como es la historia de Adán a Noé: la cual está ya traducida en verso de japon y casi la saben ya todos los cristianos de coro, y la cantan cuando caminan y están en sus fiestas. Fue este uno de los mejores modos que se podían hallar para con esta gente, para que dejasen sus cantares gentílicos, y cantasen alabanzas al Señor. Y así saben mucho de la escritura de coro, que no les ayuda poco para creer en la fe (181v).

Considerando que las celebraciones tenían lugar en diferentes territorios y que por lo menos para la fiesta de Navidad ya en 1563 era costumbre presentar varias obras, podemos suponer un temprano desarrollo de las prácticas teatrales y la posible existencia de una actividad dramática abundante. Este último pasaje nos ofrece otra información: la obra fue cantada en verso y en lengua japonesa. Además, los mismos versos se utilizaban no solamente para las representaciones teatrales, sino también en otras ocasiones festivas, lo que ayudaba a los nuevos cristianos a memorizar los relatos católicos. La utilización de la misma parte musical en varias ocasiones festivas sugiere que el conjunto de las celebraciones podía compartir varios elementos y no existían barreras definidas que separaban cada modo de celebración de los demás. En su epístola de 1566 Melchor de Figueredo nos ofrece otro ejemplo de la importancia de estos cantares:

Para este día [de Pascua] tenía Paulo hecho en lengua de japon en cierto modo de verso, que acostumbran cantar los japoneses, la historia del sepulcro de Cristo, y de la respuesta del Ángel a las Marías: lo cual representaron los niños hijos de los cristianos con mucha satisfacción de todos en una arboleda muy hermosa de árboles naturales, que los japoneses acostumbran plantar en sus casas para su recreación⁴² (262r).

Esta cita revela varios aspectos de la obra que se representó. Aparte de confirmar la importancia de los cantos japoneses, nos ofrece detalles relativos al escenario que muy probablemente fue organizado en un patio de la casa de algún japonés. El decorado era

⁴² Otro pasaje también revela la utilización de la lengua japonesa durante las representaciones: “Porque los cristianos japoneses son grandemente aficionados al sacramento de la penitencia, deseando yo satisfacer a su devoción, comencé a confesar por el Adviento: con este aparejo espiritual, se ayudó la fiesta que se había de hacer por la Navidad: de manera que fue celebrada toda la noche, con muchas representaciones, figuras y cantares de la fiesta en lengua del Japón. Y de la misma manera con muchas invenciones y solemne procesión tuvimos la pascua de Resurrección” (281).

la arboleda que los naturales acostumbraban a tener cerca de sus casas. Además, resalta la presencia de niños como actores. Como hemos señalado, parece que a menudo eran los jóvenes quienes realizaban este tipo de interpretaciones. Por ejemplo, Luis de Almeida en su carta del año 1566 también revela que los actores de las piezas dramáticas eran niños:

[...] créanme que se esmeraron bien en solemnizar el nacimiento de su Salvador, porque toda la noche hasta comenzarse más misas hubo siempre muchas representaciones y danzas de mozos bien tratados: la letra de las cuales era toda en loor de Jesús y de la Virgen (251v).

Acerca de los actores de estas obras podemos afirmar también que muy probablemente siempre fueron japoneses convertidos. Los padres y hermanos no parecen haber tomado parte en la actuación.

Varios de los pasajes relativos al teatro no nos revelan más que los temas de las representaciones⁴³. Aparte de los ya tradicionales relatos extraídos del Antiguo y Nuevo Testamento una cita en particular testimonia del esfuerzo que hicieron los padres jesuitas para convencer a los naturales de que la única verdadera salvación es la que ellos proponen:

Nosotros también la celebramos [Navidad] aquí en Firando con mucha alegría de los cristianos, así de los naturales como de los comarcanos, que todos acudieron y pasaron toda la noche parte en oración, parte en representaciones de aquel misterio, como la adoración de los pastores y otros pasos de la sagrada Escritura, y cómo vinieron los padres de Roma (cabeza de todos los reinos) a enseñarles estas verdades, estando ellos en tanta ceguera y olvido de su criador: de lo cual recibieron todos gran consuelo, mezclado con muchas lágrimas (234v).

Según el autor de la carta, el auditorio asiste a las representaciones con mucha emoción y hasta “llanto”. Este ambiente nos aleja de la idea de un teatro religioso jocoso y divertido como era el caso a menudo en Castilla en esta época. Por otra parte, la

⁴³ “El día de Pascua, se les representaron algunas cosas, como la salida de los hijos de Israel de Egipto, &c. Y la historia del profeta Jonás y algún paso de la pasión, con el misterio de la resurrección: de lo cual todos se consolaron y edificaron mucho los cristianos” (122r).

“En estos días principales hicieron los cristianos mucha fiesta, especialmente el día de la circuncisión y el día de los Reyes. Hicieron algunas representaciones de Adán, de los pastores, de los Ángeles, y de la Sibila, y del juicio final, de la venida de los Reyes, y de cómo les habla la Virgen, y lo que pasaron con Herodes, todo muy bien concertado, y las figuras muy devotamente” (139v).

iniciativa de dramatizar algunas ideas que los misioneros querían subrayar para tener mayor legitimidad frente a una población que ya tenía sus creencias y prácticas que difieren drásticamente de las enseñanzas católicas recuerda la misión evangelizadora en Nueva España. Como vimos en el primer capítulo, durante este episodio los padres aplicaban modificaciones importantes a los relatos bíblicos que dramatizaban para ajustar el mensaje a su nuevo público pagano. En el caso presente, la llegada de los padres misioneros fue representada para resaltar la autoridad de los misioneros y el error en el que estaban los japoneses.

Aunque retomada varias veces en este trabajo, es importante observar la descripción teatral de mayor extensión que incluye la edición de cartas de Alcalá, contenida en la epístola de Juan Fernández escrita en octubre 1561. Desde el principio la cita nos revela detalles valiosos acerca de la teatralidad misionera en esta época: “Veinte días antes de la Navidad pasada, dijo el padre a dos o tres cristianos, que hiciesen alguna representación, con que la noche de Navidad se alegrasen todos, y en esto no señalándoles lo que debían hacer, sino dejándolo a su elección” (103r). El texto sugiere que los padres no intervenían necesariamente en la elaboración de las piezas representadas. Los cristianos japoneses tenían la libertad de crear obras dramáticas misioneras a su modo y de la manera que mejor les parecía. El mismo texto prosigue de la siguiente manera: “Cuando vino la noche de Navidad, salieron con tantas invenciones, a propósito de lo que ellos habían oído de la sagrada escritura, que era para alabar a Dios” (103r). Parece que los japoneses conversos no se guiaron por ningún texto escrito sino por la información que se había propagado oralmente. Elemento importante de considerar, ya que en nuestros días todavía no se encuentran obras teatrales misioneras escritas en el marco de la conquista espiritual japonesa de la época u otras que sirvieron de ejemplo e inspiración. Si sumamos a esto las veces que los pasajes indican que las representaciones fueron cantadas en verso en lengua japonesa, podemos suponer que tales textos dramáticos quizás no se compusieron muy a menudo. Veamos lo que Juan Fernández nos revela sobre la presentación en particular que se realizó esta noche:

Primeramente, representaron la caída de Adán y la esperanza de la Redención, y para esto pusieron en medio de la iglesia un manzano, con unas manzanas doradas, donde Lucifer

engañó a Eva: y esto con sus motetes en japon, que aunque era día de alegría, no había grande ni pequeño que no llorase. Y después de la caída de Adán, fueron echados fuera del Paraíso, lo cual fue causa de mucho más llanto, porque la materia, junto con ser las figuras muy airosas y devotas, les daba causa. De allí a poco salió Adán y Eva con las vestiduras que Dios les dio, y apareció un Ángel confortándolos, con la esperanza que habían de ser redimidos (103r).

La obra, pues, trata de la caída de Adán y Eva en el Paraíso. La dramatización tuvo lugar en el interior de una iglesia con lo que podemos concluir que las piezas misioneras se representaban por lo menos en dos ambientes diferentes: en la calle o en los patios de las casas de los japoneses (como vimos en la carta de Melchor de Figueredo) y en los interiores de las iglesias. Parte del decorado era un árbol dorado de manzanas. La obra estaba acompañada de cantos japoneses. Aunque no se describe el vestuario, por la afirmación “salió Adán y Eva con las vestiduras que Dios les dio” se entiende que fue confeccionado para la ocasión. Parece que había por lo menos cuatro personajes: Adán, Eva, Lucifer y un Ángel. El Ángel que apareció podría sugerir una organización vertical del escenario como es el caso en Castilla y Nueva España, en donde normalmente lo terrenal y divino se delimitaban con escenarios nivelados. Sin embargo, nada en el texto nos puede confirmar que tal fue el caso. No se menciona ningún aparato para el descenso del Ángel, tampoco el vocabulario del autor de la carta sugiere una bajada, pues Juan Fernández solo utiliza los términos “apareció un Ángel”, que son bastante generales. El tema, con lo poco que está desarrollado parece atenerse al relato original. Es interesante notar que la reacción de los auditores se relaciona de nuevo con grandes emociones y llantos. La cita es muy valiosa no solamente por el gran número de detalles que ofrece sobre la realización de las representaciones que tuvieron lugar esta noche de Navidad. Su importancia revela sobre todo hasta qué punto estas representaciones fueron construidas a partir del imaginario católico con sus temas y personajes bíblicos, pero también del imaginario japonés que no pudo haber faltado, ya que sus principales creadores fueron los japoneses que podían expresarse con libertad de ejecución.

4.3 Estudio comparativo de las cuatro principales ediciones de cartas jesuitas

Como ya hemos comprobado en este trabajo, las misivas originalmente manuscritas que fueron copiadas e impresas en varias ocasiones a través de los años sufrieron alteraciones significativas de contenido que podrían afectar el desarrollo eficaz de nuestra investigación. Varios elementos apuntan hacia la probable falta de autenticidad de las diferentes publicaciones que existen en contraste con los textos originales. Por esta razón, a continuación vamos a comparar la carta de Juan Fernández, compuesta en 1561 en Funai (reino de Bungo)⁴⁴ que está recopilada en las cuatro ediciones principales que mencionamos previamente: Coimbra (1570), Alcalá (1575), Évora (1598) y, ya en nuestro tiempo, la edición crítica de Ruiz-de-Medina (1995), que, como es obligado, tiene en cuenta las tres anteriores. Este ejercicio nos permitirá, en primer lugar, percibir las diferencias textuales entre las cuatro ediciones y analizar su naturaleza. En segundo lugar, podremos identificar la edición más valiosa en términos de contenido fidedigno. Empezaremos por comparar las dos versiones portuguesas Coimbra (1570) y Évora (1598). A continuación, vamos a comparar la edición de Alcalá (1575), que es una traducción en castellano de la ya mencionada edición de Coimbra (1570), con esta misma. Finalmente, considerando que la edición crítica de Ruiz-de-Medina (1995) es la que pretende mantenerse lo más cerca posible a los manuscritos originales, haremos una comparación entre la más completa de las tres primeras recopilaciones (Évora) y esta última.

En primer lugar, los dos textos representativos de la misiva de Juan Fernández en las versiones portuguesas (Coimbra 1570 y Évora 1598) son enteramente idénticos. No hay ninguna omisión, adición o alteración del contenido. La única diferencia notable es el estilo de escritura que puede justificarse con la evolución de la lengua a través del tiempo y el estilo del copista. Veamos dos cortas citas a modo de ejemplo. En la edición de Coimbra (1570) podemos leer lo siguiente: “A orden que com elles se tem he esta: depouys de ouuirem sua missa, diz hũ, e respõdem os mays, mudandose cada dia, e não dizẽ mays,

⁴⁴ *De una [carta] del hermano Juan Fernández, de Bungo para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, a ocho de octubre de mil y quinientos y sesenta y uno.*

que as cousas principaes da doutrina christã” (228v); y en la de Évora (1598): “A ordem que com elles se tem he esta: Depois de ouuirem sua Missa, diz hum, & respondem os mais mudãdose cada dia, e não dizem mais que as cousas principaes da doutrina Christã” (77). Esta similitud, apunta hacia la hipótesis de que la edición de Coimbra, cuyas cartas más tardías son del año 1566, fue la fuente principal que se utilizó para la elaboración de la edición de Évora. Sin embargo, como el volumen de Évora contiene misivas compuestas hasta en los años 1589, hace falta identificar la fuente para estos últimos años a través de otras comparaciones, puesto que el autor no deja ninguna nota explicativa con respecto a la realización de su trabajo.

En segundo lugar, hemos comparado la edición de Alcalá (1575) que es una traducción al castellano de la edición de Coimbra (1570) con esta última. Aquí las omisiones en la versión castellana son numerosas y se pueden sistematizar en 3 grandes categorías: observaciones no pertinentes, comparaciones entre la religión católica y la religión japonesa y celebraciones cristianas. Primero se borran algunos comentarios que el autor hacía de vez en cuando para expresar su opinión o estado de ánimo. Esta información, puede clasificarse como impertinente dado que Ignacio de Loyola, en su carta a Pedro Fabo, compuesta en 1542, enumera la información inútil en las epístolas: “[...] las datas de las cartas recibidas, y el gozo espiritual y sentimiento habido por ellas, todas enfermedades, nuevas, negocios, y el dilatarse en palabras exhortando” (Ruiz Jurado, 391). Por esta razón, es probable que la motivación del editor, en este primer caso, sea deshacerse de la información no pertinente, como el general de la Compañía recomienda. De este modo, por ejemplo, el comentario “Nosso Senhor por cujo amor todas estas cousas se fazem, os queyra curar espiritualmente, assi como corporalmente cada dia os cura” (Coimbra, 230r), o la demanda que Fernández hace a sus destinatarios: “Roguẽ a nosso Senhor Iesu Christo por elle, porq cõfiamos q ha de ser hũ grande instrumento, pera que se estenda nossa santa fe nestas partes” (Coimbra, 232v) desaparecen del texto castellano. En el mismo contexto, más adelante se suprime un pasaje en el que el autor narra su propia condición: “Eu estiue doente quasi toda a coresma ate o domingo de ramos, e achandome ja com a ajuda de nosso Senhor bem

desposto, preguey sobre o euangelho do dia. A segunda, terça e quarta feyra seguinte, preguey do santissimo Sacramento, pera os que o auão de receber” (Coimbra, 235r). En otra ocasión desaparece una comparación que este hace de las iglesias en Japón y Goa: “[...] que mays parecia sepulcro da ygreija de S. Paulo de Goa, q não da ygreija de Bũgo” (Coimbra, 235r).

El segundo tipo de omisiones son los pasajes que proponen una comparación de la cultura católica con la cultura japonesa. De esta manera, el pasaje “Os que sam cõtinós em seu modo, e comũnicacão mays parecem huns anginhos, que filhos de lapões” (Coimbra, 230v) y el pasaje “[...] porq não ha duuida senão que vos aconteceria, o que aconteeo a Raynha Saba, quando foy ver a el Rey Salamão”⁴⁵ (Coimbra, 233r) están suprimidos. Estas omisiones pueden explicarse con la necesidad que la iglesia católica tenía de disociar toda semejanza entre la cristiandad y la religión japonesa como subraya Hoyos Hattori (2015:99). En realidad, en el siglo XVI surge la urgencia de disociar las dos culturas que algunos misioneros relacionan de tal manera que las autoridades ven un peligro creciente. Por ejemplo, en 1548, el jesuita italiano Nicolao Lancillotto envía desde Cochín una epístola a Roma, destinada principalmente a Ignacio de Loyola. Según Ruiz-de-Medina, el texto contiene muchas añadiduras e información inexacta dejando “[...] traslucir una idea fija en la mente de Lancillotto: el mundo japonés y el cristianismo de Europa son casi idénticos” (Ruiz-de-Medina, 1990:47). La conclusión a la que llega Ruiz-de-Medina no es sorprendente, si consideramos algunas afirmaciones que hace el jesuita italiano en su misiva:

Dice [Anjiron] que en aquella tierra suenan el Avemaría en la misma hora y en la misma manera que acostumbramos nosotros, y cuando suena aquella campana del Avemaría, todo el mundo se pone de dos rodillas en el suelo, y alzan las manos pegadas hacia el cielo como nosotros hacemos, y dicen algunas oraciones que suenan más o menos como suenan en el nuestro Padrenuestro y Avemaría, las cuales oraciones no la entienden sino los literatos (Ruiz-de-Medina, 1990: 57-58).

La carta está repleta de este tipo de información, comparando a menudo las dos culturas como si fueran una sola. Esta información empieza a circular en Europa en una

⁴⁵ Reyna Valera 1960, (2Cr 9.1-12).

época, recordemos, de Contrarreforma en la que el catolicismo buscaba destacarse y eliminar toda competencia y evitar nuevos conflictos. Una similitud tan flagrante podría llevar a confusión a los creyentes y generar nuevas adversidades religiosas.

El tercer grupo de recortes, y el más importante para este trabajo es el que se refiere a las celebraciones cristianas. Tras la cita ya mencionada en este capítulo que relata un episodio teatral que ocurrió para la fiesta de Navidad en Funai, en la versión castellana el autor de la carta prosigue: “Después representaron otros muchos pasos de la escritura, y de la fiesta de Navidad” (103). Sin embargo, en la versión portuguesa, la descripción de los eventos es mucho más extensa:

Depoys disto representarão aquellas duas molheres, que pedirão justiça a Salamão: a qual representação foy boa pera confusam das molheres gentias, que nesta terra matão seus filhos, mostrãdolhes a força do amor natural que tem a mãy ao filhos: e assi outros muytos passos da sagrada escritura, e depoys fayrão os pastores, aos quaes apareceo o Anjo, e lhe denunciou a noua de alegria, e os ensinou q fossẽ adorar o menino IESV, e se representou como ha de vir cõ gloria julgar os viuos, e mortos. E isto tudo dizia hum em cantigas, e respondiamlhe da outra parte os christãos ajudandolhe a dizer as mesmas cantigas (Coimbra, 234r).

Aunque el párrafo puede parecer de extensión insignificante nos proporciona varios elementos relacionados con el teatro cristiano-japonés. Nada menos que tres episodios bíblicos que fueron objeto de representaciones se han perdido en la versión castellana. Una primera alusión se refiere al *Juicio de Salomón*⁴⁶, un relato del Antiguo Testamento, y además proporciona información sobre la reacción del público. La mencionada “confusión de las mujeres”, que acostumbraban a matar a sus hijos en ciertas circunstancias, lleva a pensar que la obra obtuvo los resultados esperados de hacer comprender a las mujeres paganas la falta que estarían cometiendo, si atentaban contra la vida de sus hijos. Podemos suponer que había por lo menos tres actores (el rey y las dos mujeres) y algún artefacto o quizás un niño para representar al recién nacido. En seguida, el texto epistolar se refiere a dos episodios neotestamentarios. *La Anunciación a los pastores*⁴⁷, de la que podemos extrapolar nuevamente la presencia de por lo menos

⁴⁶ 1Re 3.16-28.

⁴⁷ Lc 2.8-20.

tres actores, un ángel y dos pastores. El tercer episodio bíblico revelado en este texto es el relato escatológico cristiano del *Juicio Final*⁴⁸.

Finalmente, la afirmación “E isto tudo dizia hum em cantigas, e respondiamlhe da outra parte os christãos ajudandolhe a dizer as mesmas cantigas” sugiere que las representaciones fueron cantadas y acompañadas de música lo que confirma las conclusiones que hemos establecido previamente con respecto a la musicalidad teatral. El último pasaje omitido de la versión de Alcalá nos confirma que los actores que participaron en la obra eran “los cristianos”, es decir, japoneses conversos, y no los padres y hermanos jesuitas.

Tomando en cuenta toda la información que podemos extraer de pasajes a primera vista insignificantes, puede afirmarse que las omisiones que se han aplicado a la edición castellana publicada en 1575 deben tomarse en cuenta a la hora de concluir el presente trabajo. Además, se omiten varias páginas de la celebración de Cuaresma, referida día por día por Juan Fernández, las festividades pascales así como una ceremonia de entierro. Parece evidente que la versión castellana de Alcalá tiende a suprimir todo tipo de información y notablemente las referencias a diferentes fiestas y celebraciones, probablemente por ser estas últimas consideradas como no pertinentes por el editor de la compilación.

En último lugar, vamos a comparar la misiva de Juan Fernández en las *Cartas de Évora* y en la edición crítica de Ruiz-de-Medina (1995: 404-444), que transcribe el manuscrito en castellano más cercano al original de Juan Fernández⁴⁹. Como afirma el propio editor, esta edición resulta ser, por lo tanto, la más completa de las cuatro. Primero, revela una serie de elementos que no están incluidos en las ediciones de Coimbra y de Évora que ya anteriormente hemos identificado como poco pertinente. Vamos a dar un ejemplo para ilustrar de qué tipo de omisiones se trata:

⁴⁸ Mt 25.31-46.

⁴⁹ Concretamente Ruiz-de-Medina dice transcribir el manuscrito conservado en Roma en el *Archivum Romanum Societatis Jesu* con la signatura *Japsin 4*, 208-219v, comparándolo con otros manuscritos posteriores que lo copian o traducen.

Mas el Spirito Santo, el qual fue obrador de todo, me quiera comunicar su gracia para hazeros sabedores de tantas maravilhas como Dios obra cada día em tierras tan remotas de la Europa, assiento de la christianidad, para que todos juntamente lo alabemos y demos aquellas gracias que a su divina Magestad son devidas, amén. (Ruiz-de-Medina, 1995:407).

Segundo, en un pasaje, Juan Fernández cuenta que un médico llamado Paulo que hace medicinas para cristianos y *gentiles* no recibe ninguna recompensa por sus servicios. Sin embargo, únicamente en la versión de Ruiz-de-Medina, el autor precisa lo siguiente: “excepto de algunos que después de sanos, viniendo a dar gracias de las melisinas que les dieron, traen consigo algunas cosilhias, las quales, por no les scandalizar, se toman y se reparten por los ninhos de la dotrina” (Ruiz-de Medina, 411). Este detalle puede considerarse como resultado de la práctica de acomodación a las costumbres niponas que compone el núcleo de la misión jesuita en Japón. Sin embargo, podemos también suponer que para preservar intacta la imagen del instituto jesuita, y la orientación edificante de las misivas, los editores se veían constreñidos a omitir semejantes afirmaciones. Como ya sabemos, los jesuitas cumplen el voto de pobreza, alrededor del cual una serie de reglas les obliga a tener una relación mínima con los bienes y las comodidades. Efectivamente, en el momento de hacer sus últimos votos los jesuitas deben renunciar a todas sus posesiones y hacer de aquellas lo que bien les parece, aunque no debían perder de vista la invitación evangélica de ofrecer a los pobres. De este modo, los miembros de la Orden se comprometían a llevar una vida en la que se limitarían a satisfacer únicamente sus necesidades sustanciales. Como explica O'Malley, “le refus de recevoir aucune rémunération donne à leur ministère une nouvelle dimension ‘apostolique’, car il double la traditionnelle intention ascétique de la pauvreté, d’un accent pastoral” (492r).

Tercero, puede concluirse que en relación con el teatro la información en la edición de Évora no difiere de la edición de Ruiz-de-Medina. Sin embargo, contiene algunas omisiones de relatos de carácter descriptivo de una extensión importante. Eso sucede con la descripción del hospital en Bungo, de su organización y cómo se aprovechan los misioneros de las circunstancias para “curar almas” (413r-418r); u otra en la que se cuenta la rutina de los cristianos desde la madrugada hasta la hora de acostarse y las enseñanzas previas a la conversión (435r-441r).

La edición de Alcalá nos proporciona múltiples elementos relativos al teatro misionero en Japón. Entre numerosas pistas destaca la libertad de composición y representación que tuvieron los cristianos japoneses, de la que resulta una fusión de las dos culturas perceptible a través de la música, del decorado, de los temas, de la selección de la lengua y de los actores. Sin embargo, tras el estudio comparativo que acabamos de realizar podemos afirmar que el volumen nos ofrece textos a menudo abreviados que no nos permiten tratar la totalidad de la información epistolar disponible en otras ediciones o en los manuscritos originales. En efecto, la versión más fidedigna resulta ser la edición crítica de Ruiz-de-Medina. Sin embargo, el trabajo de este último se extiende solamente desde 1547 hasta 1562, lo que nos posiciona frente a una nueva dificultad, es decir, encontrar la manera de consultar los textos epistolares completos que compusieron los jesuitas en la época y que Ruiz-de-Medina no pudo tratar en su obra crítica. Para las investigaciones del periodo ulterior a los estudios de Ruiz-de-Medina, la edición de Évora destaca como la opción más provechosa, mientras no se realice una labor de investigación en archivos que saque a la luz todas las cartas conservadas posteriores a 1562.

Conclusión

El contacto cultural entre el mundo ibérico y Japón con la llegada de los primeros jesuitas al país en 1549 es mucho más que un episodio de evangelización, es decir, mucho más que un esfuerzo por transmitir una religión a un pueblo pagano. Durante casi un siglo las dos culturas aprenderán a convivir, crear y luchar juntas o una contra la otra en un ambiente particular en el que los misioneros no contaban con el apoyo militar que regularmente precedía este tipo de iniciativas. Se establece un concepto de intercambio y de *acomodación*, creando un universo heterogéneo favorecido por el plan evangelizador forjado a partir de la idea principal que sostuvo Francisco Javier de un diálogo teológico, a modo de igualdad, que más tarde su sucesor Cosme de Torres tradujo en un diálogo cultural. Este último es una figura clave para comprender el tema que interesa en este trabajo, el teatro misionero japonés. En un primer tiempo porque este puede haber sido el iniciador del drama evangelizador y sobre todo el arquitecto que estableció e instaló sus bases gracias a su experiencia en Nueva España, en donde conoció el teatro evangelizador y aprendió cómo utilizarlo en el contexto apropiado. Por supuesto, esta adquisición le sirvió sobre todo de guía y necesitaba ajustarse al nuevo pueblo nipón, considerado por los “conquistadores espirituales” de inteligencia superior a todos los demás paganos con los que se habían encontrado y muy capacitado para comprender las cosas de Dios.

De este modo, destacan varias similitudes, pero también múltiples diferencias entre estos dos teatros. Por ejemplo, mientras que en México la composición de los relatos destinados a ser dramatizados en los primeros tiempos de la conquista parece haber sido realizada sobre todo por los frailes franciscanos, los resultados de este trabajo dejan suponer que en Japón los padres dejaban en cargo de las representaciones a los naturales conversos. Quizás esta peculiaridad provenga del aprecio y el respeto hacia la cultura autóctona y la confianza en sus capacidades o quizás por la falta de personal, lo que obligaba a los misioneros a dedicarse a los oficios principales y dejar las tareas subordinadas para los cristianos japoneses.

En realidad, aunque hemos podido subrayar varios elementos que caracterizan el teatro misionero japonés, casi sin excepción, por cada respuesta que la investigación nos ha entregado una nueva pregunta se puede plantear. Por ejemplo, hemos determinado que algunas de las piezas identificadas fueron cantadas en lengua japonesa. En este caso, haría falta descubrir si existían también obras recitadas quizás en lengua castellana o portuguesa, ya que buena parte de los misioneros de la primera etapa de evangelización eran originarios de la península ibérica.

En cuanto a los actores, cada vez que se hace alusión a ellos se trata de niños japoneses, que si no fueron los únicos figurantes deben por lo menos haber tenido una presencia predominante en el escenario. Entonces haría falta determinar si, por ejemplo, los adultos también tomaban parte en las representaciones.

La sacralización y puesta en escena de la llegada de los padres al país, representada como la salvación de las almas niponas a través de las enseñanzas católicas, demuestra la libertad con la que los obreros cristianos creaban relatos “sagrados”, pero no podemos concluir si, como fue el caso en Nueva España, usaron de la misma creatividad en la elaboración de los episodios bíblicos.

Los espacios de representación fueron la calle, los patios de las casas de los japoneses o los interiores de las iglesias, lo que recuerda la tradición europea de la época, como vimos con el auto sacramental. Quizás una nueva investigación podría informarnos sobre la existencia o no de espacios contruidos únicamente para este fin, como fue el caso en México, por ejemplo.

En lo que respecta a la reacción de los espectadores, las citas sugieren un ambiente de tristeza, con mucho llanto, por lo que podemos deducir que se trata de representaciones serias que no buscaban la diversión, sino educar e involucrar emocionalmente su audiencia. De nuevo, no podemos generalizar con certidumbre a partir de dos o tres ejemplos concretos. Lo que se confirma incontestablemente es la combinación de las dos culturas a través, por ejemplo, de los instrumentos musicales, tanto europeos como japoneses o aún mejor a través de la imagen de un actor nipón

representando a Lucifer quien se expresa cantando “motetes en japon” que podemos retratar siguiendo las descripciones teatrales de Juan Fernández en su carta del 1561.

En todo caso, se trata de un arte que tomó dimensiones importantes. Su elaboración fue seguramente sugerida o exigida por el superior de la Compañía y dispersa entre la mayoría de las comunidades cristianas de las islas niponas. Si no podemos determinar un número aproximativo de las representaciones realizadas, los testimonios de algunos jesuitas como Juan Baptista (carta de 1564) o Melchior de Figueredo (carta de 1569) sugieren que solo para la fiesta de Navidad cada año se representaban varias obras. Si sumamos las otras celebraciones populares en los territorios nipones como Cuaresma y Semana Santa, por ejemplo, durante las cuales también se acostumbraban a escenificar los episodios bíblicos respectivos, es lógico concluir que se crearon decenas de obras o aún más tal como ya sugiere el trabajo de Leims.

El análisis de las citas relacionadas con el teatro misionero en Japón nos permite formular algunas conclusiones, pero el cuadro que resulta está lejos de ser detallado y completo. Es evidente que para lograr una comprensión mayor son necesarias nuevas investigaciones que prosigan la búsqueda de datos que puedan completar nuestros conocimientos acerca del tema. Teniendo en cuenta que a menudo los textos misivos originales fueron recortados y modificados antes de publicarlos, hemos realizado un análisis comparativo de las cuatro ediciones de cartas de Japón con el fin de determinar el grado de fiabilidad de cada una de ellas.

La edición de Alcalá (1575), objeto principal de esta investigación, nos ofreció incontestablemente algunos detalles relevantes para avanzar en el estudio del arte dramático misionero en Japón. Sin embargo, cuando la comparamos a otras ediciones, parece contener importantes lagunas textuales. Por esta razón, un nuevo estudio dedicado esta vez a la obra que concluiremos como la más fidedigna a los manuscritos originales es justificable a pesar de que se trata de una lectura esencialmente de los mismos textos.

La edición de Coímbra (1570), que se interrumpe con las cartas del año 1566, no merece la pena de ser estudiada más allá de lo ya hecho hasta ahora, porque fue

retomada con exactitud en la edición de Évora, (1598) que, además, posee misivas enviadas hasta los años 89 y es, por consiguiente, más completa, textualmente hablando, que la edición de Alcalá.

Queda la duda, entonces, de saber cuál es la fuente más fiable para la reconstrucción de los acontecimientos teatrales: ¿la recopilación de cartas de Évora o la edición crítica titulada *Documentos del Japón* de Ruiz-de-Medina? En lo que se refiere a la fidelidad textual, los dos volúmenes de Ruiz-de-Medina son los que aportan un texto más depurado, pues su autor se apoya en la tradición manuscrita comparada con la impresa. Aunque otros editores como De Lequerica también pretenden tener la misma intención de transmitir las copias manuscritas tal y como aparecen en su versión original, debemos considerar el enorme lapso de tiempo que separa los *Documentos del Japón* publicados a finales del siglo XX de los otros volúmenes estudiados aquí, todos publicados en el siglo XVI. Esta barrera temporal posibilita la transcripción más veraz de Ruiz-de-Medina, al haber desaparecido la rigidez o las constricciones que las autoridades eclesiásticas habían ejercido en tiempos pasados. En cualquier caso, es claro que su obra contiene información, extendiéndose a veces en varias páginas, que no aparece en ninguno de los otros tres volúmenes. En ese punto, es concluyente que estas omisiones de las ediciones impresas del siglo XVI son considerables y pueden definitivamente afectar los resultados de la búsqueda de nuevos indicios dramáticos. Por esta razón, para un lector que maneje bien el castellano, el portugués y el italiano, ya que la mayoría de las misivas están compuestas en estas lenguas, esta obra sería la de mayor rendimiento. El único inconveniente de la edición es que su contenido se limita a la correspondencia entre los años 1547 y 1562. Considerando que el periodo de mayor producción teatral son los años 60 y 70, apoyarse solamente en este trabajo sería demasiado imprudente, por lo tanto.

Con esta perspectiva quizás la solución más eficiente sería combinar el estudio de todas las cartas de Ruiz-de-Medina (hasta 1562) con el estudio de las misivas de la edición de Évora a partir del año 1563, que es por el momento la fuente más completa para considerar este periodo. En el mejor de los casos podríamos esperar que tal vez algún otro erudito prosiga el trabajo de archivo tan valioso del editor de los *Documentos del*

Japón, abriendo nuevas posibilidades para los investigadores interesados en este drama evangelizador que por el momento sigue conteniendo muchos enigmas por resolver.

Bibliografía

- Aracil Varón, Beatriz. *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni, 1999.
- Aracil Varón, Beatriz. "Teatro evangelizador y poder colonial en México", *Revista destiempos.com*, "Dossier Virreinos", Mariel Reinoso y Lilian von der Walde (eds.), 2008, Nº 14, 220-234.
- Aracil Varón, Beatriz. "Las sagradas escrituras en el teatro evangelizador franciscano de la Nueva España: hacia una traducción cultural", en A. Bueno García e M.A. Vega Cernuda (eds.), *Lengua, cultura e discorso nella traduzione dei fransiscani*. Perugia: Università per stranieri di Perugia, 2011, 611-636.
- Bourdon, Léon. *La compagnie de Jésus et le Japon. La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisbonne/Paris: Calouste, 1993. [1951].
- Boxer, C.R. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Los Angeles: University of California Press, 1951.
- Cabezas, Antonio. *El siglo ibérico del Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*. Valladolid: Instituto de estudios Japoneses-Universidad de Valladolid, 1994.
- Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus que andão nos Reynos de Iapão escreverão aos da mesma Companhia da Índia, e Europa desde anno de 1549 ate o de 66*. Coimbra: Antonio de Maris, 1570.
- Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus que andan en los reynos del Japon escrivieron a los de la misma Compañia, desde el año de 1549 hasta el de 1571*. Alcalá: Juan Iñiguez de Lequerica, 1575.
- Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia & Europa, desde anno de 1549 ate o de 1580*. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

- Cartas de San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús. Tomo I.* Madrid: Imprenta de la V. É hijo de D. E. Aguado, 1874.
- Cooper, Michael. "Japan and the way thither", en Michael Cooper (ed.), *The Southern Barbarians. The First Europeans in Japan*. Tokio y Palo Alto: Kodansha, 1971, 15-35.
- Cooper, Michael (ed.) *They Came to Japan. An Anthology of European Reports on Japan, 1543-1640*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies-The University of Michigan, 1995. [1965].
- Cornette, Joël. "Grandeur et misères de la monarchie espagnole", en Fabrice d'Almeida (respons.), *L'Espagne: des origines à nos jours*. Paris: Pluriel, 2013, 121-133.
- Cretineau-Joli (ed.). *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús. Tomo I.* Barcelona: Librería Religiosa, 1853.
- De los Reyes Peña, Mercedes. *El 'Códice de Autos Viejos'. Un estudio de historia literaria*. Sevilla: Alfar, 1988.
- De los Reyes Peña, Mercedes. "El drama sacramental en el *Códice de Autos Viejos*", en Javier Huerta Calvo (dir.), *Historia del Teatro Español: I De la Edad Media a los Siglos de Oro*. Madrid: Gredos, 2003, 389-430.
- Ebisawa, Arimichi. "The Meeting of Cultures", en Michael Cooper (ed.), *The Southern Barbarians. The First Europeans in Japan*. Tokio y Palo Alto: Kodansha, 1971, 125-144.
- Ex Autographis Vel Ex Antiquioribus Exemplis Collecta. Series Prima. Sancti Ignatii de Loyola. Epistolae et Instructiones. Tomus Primus*. Madrid: Typis Gabriel López del Horno, 1903.
- Garcidueñas, José Rojas. "El teatro de Evangelización", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 63-74.
- Garibay K., Ángel María. "El teatro catequístico", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 113-128.

- Gutschera, Herbert y Jorg Thierfelder. "L'époque des guerres de Religion. Réforme et Contre-Réforme, 1500-1599", en Matthias Felsmann (ed.), *Mémoire du christianisme*. Paris: Larousse, 1999, 214-271.
- Hermenegildo, Alfredo (ed.). *Teatro Renacentista: Juan del Encina, Diego de Ávila, Lucas Frenández, Bartolomé de Torres Naharro, Gil Vicente*. Madrid: Colección Austral, 1990.
- Hermenegildo, Alfredo. *El Teatro del Siglo XVI*. Madrid: Júcar, 1994.
- Hermenegildo, Alfredo (ed.). *Teatro español del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- Hoyos Hattori, Paula. "Políticas editoriales en las cartas jesuitas de Japón (Évora, 1598): análisis de tres epístolas", *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 2015, Año 6, N°8, 90-109.
- Hoyos Hattori, Paula. "La escritura de epístolas y su uso como fuentes documentales en la Historia de Japam (1585-1593) del jesuita Luís Fróis: análisis comparativo de un episodio", *Historica*, 2017, XLI.1, 43-79.
- Lash, Donald F. *Asia in the Making of Europe. Volume I. The century of discovery. Book II*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- Leims, Th. *Die Entstehung des Kabuki: Transkulturation Europa-Japan in 16. und 17. Jahrhundert*. Leiden/New York: E. J. Brill, 1990.
- Lázaro-Pulido, Manuel (ed.). *El cristianismo en Japón: ensayos desde ambas orillas*. Cáceres: Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, 2011.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal, 2005.
- López de Mariscal, Blanca. "El encuentro de la cruz y la serpiente. Un acercamiento al proceso de evangelización en la Nueva España", *México: migraciones culturales-topografías transatlánticas. Acercamientos desde el movimiento*, Vittoria Borsó, Yasmin Temelli y Karolin Viseneber (eds.), Madrid-Franfurt am Main-México: Iberoamericana-Vervuert-Bonilla Artigas, 2012, 127-139.
- Martins, Mário. *O teatro nas Cristiandades Quinhientistas da Índia e do Japão*. Lisboa: Edições Brotéria, 1986.

- Martins, Manuel Gonçalves. "O padroado português do Oriente e os factores exógenos", *Nação e Defesa*, Abel Cabral Couto (dir), Instituto da defesa nacional, 1990, Nº 53 Janeiro-Março, 104-123.
- Menéndez Peláez, Jesús. *Los jesuitas y el Teatro del Siglo de Oro*. Universidad de Oviedo, 1995.
- Nelles, Paul. "Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, 2014, 49-70.
- Orozco Díaz, E. *El teatro y la teatralidad del barroco*. Barcelona: Planeta, 1969.
- O'Malley, John W. *Les premiers jésuites*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- Pacheco, Diego. "The Europeans in Japan", en Michael Cooper (ed.), *The Southern Barbarians. The First Europeans in Japan*. Tokio y Palo Alto: Kodansha, 1971, 35-99.
- Pacheco, Diego. *El hombre que forjó Nagasaki. Vida del P. Cosme de Torres, S. J.* Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1973.
- Palomo, Federico. "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, 2005, IV, 57-81.
- Pazos, Manuel R. "El teatro franciscano en México durante el siglo XVI", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 107-112.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.). *Teatro Medieval: 2 Castilla*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.). *Códice de autos viejos*. Madrid: Castalia, 1988.
- Potter, Robert. "Abraham y el Sacrificio humano: La exfoliación del drama medieval en el México azteca", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 219-226.
- Reina-Valera (ed.). *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Salt Lake City: La iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2009.

- Ricard, Robert. "El teatro de Evangelización", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 75-86.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México: FCE, 1986.
- Rivera, Octavio. "Texto y representación en el teatro Misionero: El sacrificio de Isaac y el Juicio Final", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 281-290.
- Rubial García, Antonio. "La evangelización franciscana en Nueva España", en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 13-20.
- Rubiera, Javier. "Un episodio de transculturación: para un estudio del teatro misionero ibérico en Japón", *Japón y España: acercamientos y desencuentros (siglos XVI y XVII)*, M. J. Zamora Calvo (ed.), Gijón: Satori, 2012, 197-211.
- Rubiera, Javier. "El Siglo Ibérico del Japón. La Presencia Hispano-Portuguesa en Japón (1543-1643) de Antonio Cabezas (Universidad de Valladolid, 1995)", (compte rendu) en *The Japan Foundation Newsletter*, vol. XXIV / Nº 1, Tokyo, Mai 1996, 26-27.
- Rubiera, Javier. "Christian Sacred Plays and Nō Style", en J.P. Gil-Osle and F. A. de Armas (dirs.), *Faraway Settings: Spanish and Chinese Theaters of the 16th and 17th Century*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2019, 209-224.
- Ruiz Bañuls, Mónica. "El drama didáctico en el teatro evangelizador novohispano: la educación de los hijos", *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 47, 2011.
- Ruiz Bañuls, Mónica. "Cuando el sermón se vuelve teatro: el sacrificio de Isaac en el contexto evangelizador novohispano", *Arrabal*, 7-8, 2010, 287-294.
- Ruiz-de-Medina, Juan (ed.). *Documentos del Japón 1547-1557*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.

- Ruiz-de-Medina, Juan (ed.). *Documentos del Japón 1558-1562*. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1995.
- Ruiz Jurado, Manuel SJ (ed.). *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- Shergold, Norman David. *A History of the Spanish Stage from medieval times until the end of the seventeenth century*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Sten, María (ed.). *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México : UNAM-CONACULTA, 2000.
- Stern, Charlotte. *The Medieval Theater in Castile*. New-York: University of New York, 1996.
- Takizawa, O. *La historia de los Jesuitas en Japón (siglos XVI y XVII)*. Universidad de Alcalá, 2010.
- Torrente, Álvaro. “La música en el teatro medieval y renacentista”, en Javier Huerta Calvo (dir.), *Historia del Teatro Español: I De la Edad Media a los Siglos de Oro*. Madrid: Gredos, 2003, 269-302.
- Versényi, Adam. “En el pellejo de los Aztecas: Teatro evangelizador en el nuevo mundo”, en María Sten (ed.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. México: UNAM-CONACULTA, 2000, 227-240.
- Wardropper, Bruce W. *Introducción al teatro religioso del Siglo de oro*. Madrid: Anaya, 1967.

Anexo

Cartas que los padres y hermanos de la Compañía de Jesus que andan en los reynos del Japon escrivieron a los de la misma Compañía, desde el año de 1549 hasta el de 1571.

Alcalá: Juan Iñiguez de Lequerica, 1575.

Carta del padre Gaspar Vilela, de Japón para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la India y Europa, a veinte y nueve de octubre, de mil y quinientos y cincuenta y siete.

Fueron la materia de los sermones, la muerte, infierno, juicio, y gloria, comenzando desde el día de los difuntos, en el cual hicimos el oficio con grande solemnidad, y duró hasta ocho días antes del Nacimiento, habiendo cada día sermón: en el cual se juntaban casi todos los cristianos de esta tierra. Estuvo puesta todo este tiempo una tumba, cubierta con un paño negro en la capilla, sobre la cual se decían muchos responsos, declarándoles en los sermones lo que aquellas santas ceremonias significaban (83v).

De una del hermano Juan Fernández, de Bungo para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, a ocho de octubre, de mil y quinientos y sesenta y uno.

Veinte días antes de la Navidad pasada, dijo el padre a dos o tres cristianos que hiciesen alguna representación, con que la noche de Navidad se alegrasen todos, y en esto no señalándoles lo que debían hacer, sino dejándolo a su elección. Cuando vino la noche de Navidad, salieron con tantas invenciones, a propósito de lo que ellos habían oído de la sagrada escritura, que era para alabar a Dios. Primeramente representaron la caída de Adán, y la esperanza de la Redención, y para esto pusieron en medio de la iglesia un manzano, con unas manzanas doradas, donde Lucifer engañó a Eva: y esto con sus motetes en japon, que aunque era día de alegría, no había grande ni pequeño que no llorase. Y después de la caída de Adán, fueron echados fuera del Paraíso, lo cual fue causa de mucho más llanto: porque la materia, junto con ser las figuras muy airosas y devotas, les daba causa. De allí a poco salió Adán y Eva con las vestiduras que Dios les dio, y apareció un Ángel confortándolos, con la esperanza que habían de ser redimidos.

Después representaron otros muchos pasos de la escritura y de la fiesta de la Navidad, todo tan acabadamente que me holgara, carísimos hermanos, que estuvieran acá para verlo. A la media noche oyeron la misa con la devoción que suelen, y aunque estaban confesados, y dispuestos para comulgar, quiso el padre que se quedase para la Circuncisión, porque algunos tendrían el corazón no tan quieto por las fiestas de la noche como era necesario (103r).

Carta del hermano Arias Sánchez, para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de Portugal, escrita en Bungo, a once de octubre de mil y quinientos y sesenta y dos.

Los viernes de la Cuaresma tienen todos una disciplina de un Miserere, precediendo muchas lágrimas, que derraman al descubrirse un crucifijo. Al cabo se les hace una plática, del fruto que de la disciplina tienen de sacar, exhortándolos a tener memoria toda la semana de aquel misterio. Muchos cristianos, que habían de recibir el santísimo Sacramento, se aparejaron para confesarse antes de la Semana Santa: y así el Jueves Santo comulgaron como cincuenta personas con gran devoción, lágrimas y sentimiento. Todos los oficios de la Semana Santa se hicieron con mucha devoción, estando la iglesia muy bien aderezada de negro. El jueves después de comulgar los hermanos y cristianos, como dije, se encerró el santísimo Sacramento: y a la tarde los hermanos lavaron los pies a ciertos cristianos, leyendo un niño en lengua de Japón aquel evangelio: con lo cual quedaron los cristianos con mucha devoción, aunque al principio no lo querían consentir, antes con mucha humildad los querían ellos lavar a otros. Después vinieron muchos disciplinantes, y trece niños salieron con insignias de la pasión, diciendo cada uno su sentencia en japon, con tanta devoción que movieron hartos. De todo lo demás que esta semana se suele hacer, me remito a otras.

El día de Pascua, se les representaron algunas cosas, como la salida de los hijos de Israel de Egipto, &c. Y la historia del profeta Jonás, y algún paso de la Pasión, con el misterio de la Resurrección: de lo cual todo se consolaron y edificaron mucho los cristianos (122r).

Carta que el hermano Juan Fernández escribió de Vocoxiura, a los hermanos de Bungo, de lo que sucedió en Firando, cuando el padre Cosme de Torres fue allá: y de lo demás que sucedió en Vocoxiura, a diez y siete de abril, de mil y quinientos y sesenta y tres años.

La noche de Navidad celebraron los cristianos la fiesta lo mejor que pudieron. Hubo sermones sobre el Evangelio, y el otro tiempo estuvieron siempre cantando historias de Noé y Abraham, y de la Sybilla. Enviaron muchos presentes, así doña Isabel como los demás cristianos (138v).

Y tornamos a Yquiceuqui el postrer día del año de Japón, que es a veinte y tres de enero. Y el día siguiente, que fue el primero día de su año, se levantó una cruz en Yquiceuqui la más hermosa que hasta entonces se había levantado en Japón: y fuimos obra de un cuarto de legua de la iglesia en procesión, haciendo mucha fiesta. Y aun en la procesión mil cristianos pocos más o menos, todos con guirnaldas, y algunos portugueses iban delante danzando. Detrás llevábamos una imagen de nuestra Señora, y íbamos cantando las letanías, y el *Laudate dominum*. Se juntaron los cristianos en el lugar donde se había de poner la cruz, y hacían allí mucha fiesta, mudando la honra que hacían al demonio en loores y alabanzas de la cruz de su Redentor y Señor. Allí tuvieron un sermón de las alabanzas de la cruz, y de las causas porque la honramos y adoramos, y nos debemos gloriarnos en ella (139r).

En estos días principales hicieron los cristianos mucha fiesta, especialmente el día de la Circuncisión y el día de los Reyes. Hicieron algunas representaciones de Adán, de los pastores, de los Ángeles, y de la Sybilla, y del Juicio Final, de la venida de los Reyes, y de cómo les habló la Virgen, y lo que pasaron con Herodes, todo muy bien concertado, y las figuras muy devotamente. A las noches se henchía la iglesia; estando las mujeres a un cabo y los hombres a otro, cantaban coplas de la vida del Señor, de la gloria, y del nombre de Jesús, de la cruz, de la ley de los cristianos, y de la ceguedad de los Gentiles y engaño del demonio, en su lengua. De todo esto fue el padre muy consolado. Este ejercicio tienen especialmente los cristianos de Yquiteuqui y de Tacuxima, así niños como viejos, que no

cantan otra cosa sino esto, y sábenlo de coro, y sienten en esto grande devoción, no solamente ellos, mas todos los que los oyen (139v).

Carta del hermano Luis de Almeida, para los padres y hermanos de la India, escrita en el puerto de Vocoxiura, a diez y siete de noviembre, de mil y quinientos y sesenta y tres años.

Comenzamos a aderezar la iglesia para la fiesta de Navidad: la cual celebramos lo mejor que pudimos. Los cristianos estuvieron toda la noche haciendo representaciones de la sagrada escritura, que ellos saben de coro (142r).

El Jueves Santo recibieron muchos el santísimo Sacramento con grandes lágrimas: y algunos de ellos vinieron de Firando a este fin, y de otras partes. Se encerró el Señor con mucha devoción, habiendo siempre su guarda de hombres armados. A las tres de la tarde, comenzaron a venir disciplinantes con sus túnicas negras y coronas de espinas: otros con cruces a cuestras, y otros con otras invenciones de devoción. Siempre hubo disciplinantes hasta después de la procesión. En la disciplina yo les prometo que llevan harta ventaja a los cristianos de esas partes. Entre los que se disciplinaron, vino uno de hasta setenta años, conocido de todos, y se disciplinó con tanto fervor e hizo tales coloquios que a todos los que había en la iglesia movió a mucha devoción y lágrimas: y las palabras que de cuando en cuando decía eran estas, con mucho sentimiento: “Ay triste de mí, y cuántas veces tengo quebrantados los mandamientos de Dios?”. Y cierto estas palabras quebrantaban los corazones de los que las oían. Venida la noche, después del sermón que Damián Japón nuestro hermano hizo, se comenzó a poner en orden la procesión: y así salió con mucha devoción, y fue al monte de la cruz, que está en frente de la iglesia, pasando por el lugar. Cierto que era para alabar a Dios ver la devoción de aquellos cristianos. Después de haber hecho oración en la ermita que está al pie de la cruz, nos tornamos a la iglesia, a donde hubo mucha gente y lección de la pasión casi toda la noche.

El Viernes Santo hubo mucha gente, hasta que se encerró el Señor, y el sábado también la hubo a todo el oficio: cuando se cantó el aleluya, derribados los paños negros, quedó el altar e iglesia tan bien aderezado que bien daba nuevas de grande alegría a los

cristianos. Acabada la misa, se fueron todos muy consolados. El día de Pascua una hora antes de amanecer, acudieron los cristianos vestidos todos de fiesta, con sus guirnaldas en las cabezas: y de la iglesia los salimos a recibir de la misma manera, y todos con candelas en las manos, se ordenó la procesión con tanta alegría de todos que no se puede decir. Toda la calle que sube a la cruz, por donde había de ir la procesión, estaba por una parte y por otra aderezada y llena de muchos árboles con candelas, y algunos altares con olores a la costumbre de allá. Tenían los portugueses a sus puertas algunos árboles muy bien aderezados, con muchas lumbres, y otras invenciones devotas que dejó por no ser largo. Tornada la procesión hubo misa, y luego los despidieron, porque estaban cansados de los días pasados (144v- 145r).

Carta del padre Luis Froys, para los padres y hermanos de Europa, escrita en Japón en el reino de Umbra, a catorce de noviembre, de mil y quinientos y sesenta y tres.

En este tiempo se llegaba la fiesta de nuestra Señora de Agosto: en la cual fiesta el padre Cosme de Torres había de hacer procesión, porque había cinco años que la había de haber hecho, y por falta de algún sacerdote de la Compañía en cuyas manos la hiciese, la había dejado de hacer. Llegada la fiesta, el padre se halló con alguna mejoría, aunque todavía tan flaco que aun no se podía bien tener en pie. Aderezaron los hermanos la iglesia lo mejor que pudieron: y tres o cuatro días antes había llegado el hermano Arias Sánchez de Bungo, y traía los niños que tañían las vihuelas de arco, con que sirvieron a la misa y vísperas. Los portugueses y cristianos de la tierra enramaron casi todo el pueblo: y todos mostraron en este día grande regocijo y fiesta. [...] Las vísperas cantaron los niños, y el padre dijo la oración. Y este día víspera de nuestra Señora en la tarde, me dio una calentura y dolor de cabeza muy grande, mas había tanta necesidad que me fue forzado confesar hasta la noche. [...] Todavía, confiando en la divina bondad, y sacando fuerzas de flaqueza, siendo la calentura por la mañana no tan recia, viendo que estaba ya la iglesia llena de gente y el padre aparejado, me revestí de una casulla muy pesada de brocado y dije la misa cantada con favor del Señor.

Llegado el padre al altar para hacer su profesión, por no poder estar de rodillas se sentó, diciendo primero algunas palabras muy devotas y de mucha confusión para todos, especialmente para mí, delante del santísimo Sacramento: y así lloraba y gemía que parecía que arrancaba los suspiros de lo profundo del corazón. Movi6 tanto toda la gente, que se levantó un llanto tan grande de los portugueses y gente de la tierra en la iglesia, que fue cosa notable. Acabada la profesión del padre, después que hubo comulgado, comulgú otra gente. Vinieron después muchos presentes de los cristianos: y pidieron al padre licencia para hacer fiesta en su profesión, y hacer un banquete, donde se hallaron todos los caballeros, y pobres, y ricos (162v-163r).

Carta del padre Gaspar Vilela, de la ciudad de Sacay, para los padres y hermanos de la India, a veinte y siete de abril, de mil y quinientos y sesenta y tres.

Llegada la fiesta de Navidad, confesados todos, la celebraron con mucha alegría espiritual: y porque algunos de los confesados estaban para recibir el santísimo Sacramento, habiendo precedido sermón de este misterio con grandísima consolación y lágrimas lo recibieron, quedando los demás con el mismo deseo: mas por no estar tan influidos, se lo dilaté. Comulgaron a la misa del alba: y lo que restaba de la noche, gastaron en muchas alabanzas que daban al Señor. Llegada la mañana, les dije otra misa con un breve sermón del nacimiento de Cristo nuestro Señor, declarándoles lo que cada uno había de hacer, para que le fuese denunciada la venida del Salvador, y otras cosas que me pareció decirles, para su aprovechamiento. Tuvieron ellos este día sus banquetes y comidas a su modo con gran alegría espiritual (165r-165v).

Carta del padre Luis Froya, que escribió de Japón, del puerto de Firando, a los hermanos de la Compañía de Jesús de la India, a tres de octubre, de mil y quinientos y sesenta y cuatro.

Venida la fiesta de Navidad, trabajamos de aderezar la iglesia lo mejor que pudimos. Envió doña Isabel mujer de don Antonio sus hijos a la isla, para que se holgasen en la fiesta. Y con haber acrecentado la iglesia un buen pedazo, cuando fue hora de las Ave

Marías, ya no cabían por la mucha gente que vino de fuera. Tienen todos particular devoción a esta fiesta del Nacimiento: aunque creo que hartó mayor es la que tienen a la Pasión por todo el tiempo de la Cuaresma, según se ve por las obras. Después que les fuimos dado alguna cosilla para hacer colación, se pusieron por orden en la iglesia, los hombres a una parte y las mujeres a otra, haciendo terrible frío. Comenzaron a cantar a modo de prosas algunas historias de la sagrada escritura, como la creación del mundo, el diluvio, y otras de esta manera, y algunas profecías acomodadas al misterio de aquella noche: hasta que llegado el tiempo les dijimos la primera misa, que ellos con mucha devoción oyeron, y hubo sermón en todas las misas, el cual les hacía el hermano Juan Fernández, con que no poco se consolaron (172v- 173r).

Entrada la Cuaresma, cierto me confundía en extremo la extraordinaria penitencia de esta gente: con ser pobrísimos todos los de estas islas y trabajadores fuera de ayunar los días que podían voluntariamente y no perder misa ni sermón, dos días cada semana desde el Miércoles de la Ceniza hasta la Pascua (acabadas las letanías que se decían cada noche) se disciplinaban en la iglesia todos los días arreo, con tanta copia de lágrimas y aun de sangre, que cada vez que los veía de nuevo me espantaban: especialmente los viernes, les predicaba el hermano la pasión: y después no había orden que, tañendo tres o cuatro veces la campanilla, alzasen la mano de la disciplina. Y porque la mayor parte de estos cristianos no había aun visto hacer ni celebrar los divinos oficios, la Semana Santa procuramos, según la tierra y aparejo nos dio lugar, de celebrarlos. El domingo de Ramos hicimos nuestra procesión: y al tiempo de la pasión, no había remedio de nos oír, tal era el llanto que los cristianos hacían. El hermano Juan Fernández y yo y un mozo, que ahí estaba, dijimos las tinieblas, y encerramos el santísimo Sacramento, y hubo tres o cuatro hombres armados que guardasen el sepulcro. Acabado el mandato, que les predicó el hermano, lavó los pies a doce pobres los más viejos y necesitados del lugar, que de esto se edifican ellos mucho. Después de comer este mismo jueves, por ser toda esta isla de cristianos, como arriba dije, y no haber en Firando (por haber en el muchos Gentiles) comodidad, ni aparejo para esto, ni en las demás islas comarcanas, se ayuntaron muchos cristianos, que venían de sus casas con sus vestidos y disciplinas. Puesto que acertó aquel

día a hacer grande tempestad de viento y agua, no dejaron de disciplinarse, y fueron en procesión a la cruz. Era cosa de ver las mujeres con tantas muestras de sentimiento devoción y ternura de la pasión del Salvador. La misma noche del Jueves Santo, les predicó el hermano la pasión dos o tres horas (173r-173v).

Mas el mismo día de Pascua se juntaron con los vestidos mejores que tenían así hombres como mujeres, y todos tenían sus coronas de rosas y otras flores en las cabezas, esperando para acompañar la procesión, y oír misa. [...] Verdad es que teníamos harta falta de medios exteriores, para que de esta manera la fiesta fuese espiritual puramente, porque no había más que un pobre paño, que sirve de cielo del altar: y este también sirvió de palio, debajo del cual llevaba yo el santísimo Sacramento en un cáliz, y el hermano Juan Fernández, que iba delante con una sobrepelliz y su corona en la cabeza, aunque iba tan consumido y gastado de los trabajos, que no se podía tener en pie, mas cierto en extremo contento, cantando. De la otra parte le respondía un viejo cristiano que con una bacía y un palo iba tañendo, por ser estos los instrumentos músicos de esta tierra, donde no hay otros. Aquel día comieron todos los cristianos en casa: y así lo hacen las más fiestas principales, especialmente el día de la Visitación de santa Isabel, por ser esta la fiesta de la casa de la misericordia, y los mayordomos y hermanos, que para esto están diputados en cada iglesia, dan de comer a todos los que hay en el lugar (173v-174r).

De otra del mismo padre [Juan Baptista] desde Bungo, para el padre Juan de Polanco, en Roma, a nueve de octubre de mil y quinientos y sesenta y cuatro.

Cierto digo que vi cosas acerca de esto que no vi jamás en Europa: porque ver el fervor en las penitencias ordinarias de esta Cuaresma es para alabar el Señor. Fuera de esto, todos los que caben en la iglesia los viernes a la tarde, después del sermón de la pasión, y de un coloquio que se les hace delante de un devoto crucifijo, estando la iglesia bien oscura, toman una tan cruel disciplina que nunca pensé ver ni oír tal. La primera vez que los oí, quedé casi atónito y fuera de mí. Las disciplinas que se hacen en la Semana Santa, especialmente todo el tiempo que el santísimo Sacramento está encerrado (mudándose de cuatro en cuatro, porque no hay en casa túnicas para más) son de manera, que la

iglesia y camino que desde allá hay hasta el hospital de la misericordia, está lleno de sangre, que bastaría a mover corazones de piedra (181r).

Los oficios de la Semana Santa hicimos con mucha devoción, y siempre había mucha gente. Ver la alegría que el Sábado Santo al tiempo de la Gloria todos mostraron es para alabar al Señor: y cierto hubo harto devotas lágrimas de los que consideraron al Señor resucitado. Acabada la misa, los despedí, diciéndoles que tornasen luego el domingo por la mañana: y no fueron nada negligentes. El domingo por la mañana, estando ya la iglesia llena de gente, y mucho número de ella fuera, ordenamos una procesión, y llevamos diez y seis niños vestidos de blanco, con sus cruces en los pechos y candelas encendidas en las manos y guirnaldas en las cabezas, cantando himnos en alabanza de nuestro Señor.[...] Finalmente salimos el hermano y yo, y los cristianos nos recibieron, que estaban con los mejores vestidos que tenían, sus candelas en las manos, y guirnaldas en las cabezas. Fuimos en esta procesión hasta la cruz del hospital, y vino tan grande número de cristianos que dicen los hermanos que nunca se han juntado tantos. Vueltos a la iglesia, les dije misa oficiada por buenos voces y vihuelas de arco, y los despedí con una breve plática, para que se fuesen a reposar del trabajo de aquellos días (181r-181v).

La fiesta del Nacimiento se celebra acá con grande solemnidad, porque se representan siempre algunos pasos del viejo y nuevo testamento, como es la historia desde Adán a Noé: la cual está ya traducida en verso de japon, y casi la saben ya todos los cristianos de coro, y la cantan cuando caminan y están en sus fiestas. Fue este uno de los mejores modos que se podían hallar para con esta gente, para que dejasen sus cantares gentílicos, y cantasen alabanzas al Señor. Y así saben mucho de la escritura de coro, que no les ayuda poco para creer en la fe (181v).

De otra del padre Luis Froy, Del Meaco, para los hermanos de la India, a veinte y siete de abril, de mil y quinientos y sesenta y cinco.

El Jueves Santo les predicó el mandato y, antes de dar el santísimo Sacramento, les tornó a hacer otra plática. Comulgaron obra de sesenta personas con tantas lágrimas y sollozos que por cierto nos causaban grandísima consolación. El hermano Luis de Almeida

tenía hecho dentro en la capilla un sepulcro muy rico, donde se encerró el santísimo Sacramento. No faltaron armados de muy ricas y lucidas armas que velaron hasta desencerrar el Señor a la tarde. Los cristianos, por ser naturalmente inclinados a penitencia, negociaron entre sí unos vestidos negros y coronas de espinas, diciplinas de rosetas: y delante del santísimo Sacramento vinieron por tres veces, y derramaron muchas lágrimas y sangre. A la noche acabado el oficio de tinieblas, que fue el primero que ellos vieron, quedando la iglesia a oscuras, les predicó un niño japon por espacio de hora y media la letra de la pasión, sacada de los cuatro Evangelistas: y después sobre los pasos más principales les hizo el padre una plática, exhortándolos a penitencia, y al sentimiento de la pasión de Cristo nuestro señor (212v).

Carta del hermano Juan Fernández, para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús en la China e India, escrita en Firando, a los veinte y tres de septiembre, de mil y quinientos y sesenta y cinco.

Nosotros también la celebramos aquí en Firando con mucha alegría de los cristianos, así de los naturales como de los comarcanos, que todos acudieron, y pasaron toda la noche parte en oración, parte en representaciones de aquel misterio, como la adoración de los pastores, y otros pasos de la sagrada Escritura, y como vinieron los padres de Roma (cabeza de todos los reinos) a enseñarles estas verdades, estando ellos en tanta ceguera y olvido de su criador: de lo cual recibieron todos gran consuelo, mezclado con muchas lágrimas. Parte también de la noche pasaron en cantar motetes en su lengua, en alabanzas de Dios. De manera que así en lo interior como en lo exterior se veía en ellos grande devoción y contentamiento, mostrando su alegría aun en los vestidos, porque todos tenían vestidos de muy ricas sedas, cada uno conforme a lo que podía, especialmente don Antonio y don Juan, mostrando en esta noche particular alegría y familiaridad para con todos los cristianos: porque como son las principales personas en esta tierra, después del Rey, tiénenles todos grande respeto. Don Antonio se señaló mucho en la llaneza y familiaridad: porque por su mano repartió a los niños algunas frutas, que se trajeron para los que cantaban: y a un cristiano que danzando cantó unos versos

en loor del Señor, mandó dar una rica ropa que para esto la tenía ya aparejada. Y así pasaron hasta llegar el tiempo de la misa, la cual oyeron con mucha devoción y quietud. Después de la misa, tuvieron su sermón, declarándoles estos tan altos e inefables misterios (234v).

[...] se hizo el más suntuoso sepulcro que nosotros pudimos. Después de encerrado el Señor, y acabado el sermón del mandato, casi todos los cristianos, especialmente don Antonio con los suyos, se disciplinaron cubiertos los rostros, con unos vestidos que para esto a nuestro modo tenían hechos, y con coronas de espinas en la cabeza, y se vinieron disciplinando a la iglesia, derramando tanta sangre que fue para esto necesario el padre Juan Cabral decir que no se disciplinasen más, y duró la disciplina hasta la noche. Acabado el oficio, tuvieron por dos horas sermón de la pasión, y otro día acabando el oficio de la pasión, con mucha devoción y lágrimas de los cristianos, nos tornamos nosotros y ellos a Firando a hacer el oficio del Sábado Santo [...] Y acabado el oficio del Sábado Santo, se concertó y adornó el altar y la iglesia para la Resurrección con muchos arcos Romanos y ramos y flores, y parras de uvas hechas de cera: y en el patio de la iglesia, se hizo con flores y ramos una graciosa calle, para andar la procesión. Muchos cristianos se quedaron aquella noche a tomar lugar para la Resurrección. Y abriéndose la puerta después de media noche, en poco tiempo quedó la iglesia y patio lleno de cristianos. Dicha la primera misa, y estando encendidas muchas y muy hermosas lanternas, fuera de las velas que casi todos trajeron por su devoción: salió la procesión, llevando el padre Baltasar de Acosta el santísimo Sacramento debajo de un palio: el cual llevaban seis de los principales cristianos de la tierra, y, cantando algunos salmos de alegría, anduvo la procesión con mucha orden, estando los gentiles mirando de sus casas, porque la claridad resplandecía muy lejos. En medio de la procesión dispararon muchos arcabuces, que para esto trajeron todos los cristianos que tenían [...] Acabada la otra misa y sermón, quedaron los cristianos en extremo consolados y esforzados: y así celebraron aquel día con mucha alegría, visitándose unos a otros: y todos daban las buenas pascuas a los padres (236r-236v).

Carta del padre Luis Froys, para los padres y hermanos de la Compañía de Jesús, escrita en Japón a treinta de junio, de mil y quinientos y sesenta y seis.

Llegada la fiesta de la Navidad, la cual acostumbran los cristianos celebrar con grande devoción y fervor, acudieron de muchas partes a esta ciudad, y a todos confesó el padre. Y tres días antes de la fiesta oyeron algunos sermones del santísimo Sacramento de la Eucaristía, al cual tienen intima veneración y acatamiento. La colación no fue como se suele hacer en otras tierras, mas la noche acompañada de muchas historias de la Escritura, que los caballeros por su gusto y devoción hacen en versos para cantarlas. Dijo el padre la misa del gallo cantada, pobre de música, por no ser nosotros más que dos o tres los que hacíamos el oficio, mas abundante de lágrimas e interior alegría de los cristianos. [...] En el mismo día de Navidad, se tornaron todos a sus lugares y fortalezas. En la Cuaresma se acrecentó más la devoción y fervor, porque, fuera de oír todos su misa y sermón, acudían muchos los viernes a la plática de la penitencia y a la disciplina que a la noche se hace, por ser en extremo aficionados a ella. En la Semana Santa, tornaron a venir de muchos lugares para hallarse aquí a los oficios, los cuales celebramos lo mejor que pudimos, conformándonos con el pequeño lugar que tenemos. Predicó el padre el Jueves Santo el sermón del mandato obra de dos horas, principalmente en lo que tocaba a la materia del santísimo Sacramento. Comulgaron gran número de personas, fuera de otros muchos que se confesaron, que por no tener aun oído el sermón de la Eucaristía se quedaron para comulgar en otro tiempo. Encerrado el santísimo Sacramento, hubo muchas disciplinas de noche y de día. A las nueve o diez horas de la noche, les predicó un mozo japonés la letra de la pasión toda, sacada de los cuatro Evangelistas: y acabada, la tornó a resumir el padre con algunos coloquios y puntos devotos. Por cierto que fue la disciplina, sollozos y lágrimas tantas, que pudieran mover los corazones que fueran de piedra. Acabada la pasión, no hubo ninguno que quisiese irse a reposar, antes gastaron el resto de la noche en oración, y en leer en algunos libros devotos, y platicar sobre el misterio y la redención (241v-242r).

Carta del hermano Luis de Almeida, para los hermanos de la Compañía de Jesús, de la isla de Xiquí, a veinte de octubre de 1566.

Comenzándose a llegar la Navidad, mandó el padre Cosme de Torres que se predicase de la penitencia dos semanas; fueron muy continuos a oír todos y después se confesaron trescientas personas. [...] Esta fue la primera fiesta que se celebró en Japón con toda la solemnidad cristiana, porque las calles de la villa amanecieron un bosque de muchos árboles y ramos: y si hacían fiesta en el primer día de su año, créanme que se esmeraron bien en solemnizar el nacimiento de su Salvador, porque toda la noche hasta comenzarse más misas hubo siempre muchas representaciones y danzas de mozos bien tratados: la letra de las cuales era toda en loor de Jesús y de la Virgen (250v).

Carta del padre Melchor de Figueredo, de Japón, para los hermanos de la Compañía de Jesús, de la India, a trece de septiembre, de mil y quinientos y sesenta y seis.

Fue la nueva de todo esto por la tierra, y de lo que se esperaba para el domingo de Pascua y de los lugares de la comarca corrió gente de los Gentiles, de manera que al domingo de la Resurrección, fuera de la gente que por todas partes estaba alrededor de nuestro campo en casa era tanta que no nos daba lugar. Para este día tenía Paulo hecho en lengua de Japón en cierto modo de verso que acostumbran a cantar los japones la historia del sepulcro de Cristo, y de la respuesta del Ángel a las Marías: lo cual representaron los niños hijos de los cristianos con mucha satisfacción de todos en una arboleda muy hermosa de árboles naturales, que los japones acostumbran plantear en sus casas para su recreación (262r).

Carta del padre Luis Froys, de Japón y de la ciudad de Sacay, a ocho de julio, de mil y quinientos y sesenta y siete.

Llegada la fiesta de Navidad, [...] viendo que esta casilla en que vivimos era pequeña para tanta gente y deseando yo meterlos todos en una red, para que así se certifiquen más los gentiles de la unión y amor que los cristianos tienen entre sí, trabajé por haber emprestada en esta calle una sala grande, la cual adornamos razonablemente, y para ello

ayudó un retablo de talla que un cristiano hizo del Nacimiento, tan bien acabado, que los japones no creían haberle hecho él, sino haberse traído de España (270r).

Copia de una del padre Melchor de Figueredo del reino de Bungo en Japón, a once de octubre, de mil y quinientos y sesenta y nueve, para los padres y hermanos de la Compañía.

Llegada la Navidad, conforme a la costumbre que tienen de celebrar esta fiesta, esta misma noche representan los cristianos muchos pasos de la escriptura en figuras: teniendo todo este tiempo vigilia, a ejemplo de los pastores. También se entremeten con los cristianos en estas fiestas algunos parientes suyos gentiles: de los cuales unos con la vista de estas representaciones, otros con las nuevas y fama de la fiesta, crecen mucho en la información de nuestra santa fe. Y a el padre se iba desenvolviendo en la lengua, por lo cual se confesaban y comulgaban muchos, y todos crecían en santos deseos (275r).

Copia de una del padre Melchor de Figueredo que escribió de Japón del reino de don Bartolomé a los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de Portugal, a veinte y uno de octubre, de mil y quinientos y setenta.

Porque los cristianos japones son grandemente aficionados al sacramento de la penitencia, deseando yo satisfacer a su devoción, comencé a confesar por el Adviento. Con este aparejo spiritual se ayudó la fiesta que se había de hacer por la Navidad: de manera que fue celebrada toda la noche, con muchas representaciones, figuras y cantares de la fiesta en lengua del Japón. Y de la misma manera con muchas invenciones y solemne procesión tuvimos la Pascua de Resurrección (281r).